# ZNAK

## MIESIĘCZNIK

### „I ODNOWISZ OBLICZE ZIEMI"




96

KRAKÓW

Rok XIV CZERWIEC (6) 1962

REDAGUJE ZESPÓŁ

**Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.**

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Halina Bortnowska**

**Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84**
Sekretariat czynny w godz. 10—15
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13.

**Cena zeszytu zł 12.—**

**Prenumerata:**

| krajowa | | zagraniczna | |
|---|---|---|---|
| kwartalnie . . . . | „ 36.— | kwartalnie . . . . | „ 50.40 |
| półrocznie . . . . | „ 72.— | półrocznie . . . . | „ 100.80 |
| rocznie . . . . . | „ 144.— | rocznie . . . . . | „ 201.60 |

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

**Katowice:** Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj" ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

---

Maszynopis otrzymano 27. IV. 1962 Druk ukończono w lipcu 1962
Format A-5 Papier druk. sat. kl. V 61 × 86 65 g Ark. druk. 10
Zam. nr 193, 27. IV. 1962 Nakład 7.000+350 egz. N-30

Krakowskie Zakłady Graficzne Zakład 7 — Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK
ROK XIV Nr 96 (6)
Czerwiec 1962
KRAKÓW

## *WSTĘP*

*W roku 1959 wydaliśmy numer zatytułowany „O jedność chrześcijaństwa" a w ciągu następnych dwóch lat zarówno „Znak" jak „Tygodnik Powszechny" przyniosły bardzo wiele materiałów dotyczących problematyki ekumenicznej i soborowej. W marcu 1962 r. „Więź" poświęciła specjalny numer podwójny perspektywom Drugiego Soboru Watykańskiego.*

*Niniejszy „Znak" nie próbuje podsumować obszernych dyskusji przedsoborowych. Cechą tych dyskusji było podkreślanie, że jakkolwiek Sobór jest zdarzeniem o ogromnej doniosłości, siłą rzeczy stanowi raczej w s t ę p niż zamknięcie pewnej fazy — fazy, którą Papież Jan XXIII nazwał „accomodata renovatio".*

*W przededniu Soboru próbujemy więc obrócić spojrzenie w p r z y s z ł o ś ć i przybliżyć czytelnikom niektóre przynajmniej aspekty obecnej sytuacji Kościoła w świecie, ważne zarówno na dziś jak na jutro.*

Ks. ANDRZEJ BARDECKI

# KOŚCIÓŁ — PO II SOBORZE WATYKAŃSKIM

*...reformamini in novitate sensus vestri...*
(św. Paweł: list do Rzymian).

ŹRÓDŁA

Artykuł obecny, który napisałem na życzenie redakcji „Znaku" do specjalnego numeru soborowego, posiada charakter „przyszłościowy". Ma on przedstawić — z natury rzeczy w sposób bardzo szkicowy i skrótowy — wizję Kościoła po II Soborze Watykańskim.

Sobory powszechne, jak wiadomo, mogą posiadać potrójny charakter: doktrynalny, unijny lub reformacyjny. Reformacyjny w tym sensie, w jakim użył tego określenia św. Paweł w liście do Rzymian (12, 2): „*...reformamini in novitate sensus vestri...*" — „przemieńcie się przez odnowę ducha waszego".

Nadchodzący XXI Sobór Powszechny będzie posiadał właśnie charakter przede wszystkim reformacyjny. Jego celem ma być to, co Jan XXIII wielokrotnie określił jako *accomodata renovatio* — „przystosowane odnowienie", a więc takie odnowienie Kościoła, które uwzględniałoby potrzeby, problemy i specyfikę współczesnego świata i człowieka.

Pisanie tego rodzaju, artykułu „przyszłościowego", kiedy jeszcze Sobór się nie rozpoczął i kiedy nie wiemy dokładnie, jakie zagadnienia reformy Kościoła znajdą się na jego obradach, jest połączone z pewnym ryzykiem, takim ryzykiem jakie zazwyczaj towarzyszy wszelkiemu przewidywaniu. Niemniej można by wskazać na cały szereg poważnych danych, które pozwalają na snucie mniej lub więcej trafnych tego rodzaju przewidywań.

1. A więc najpierw liczne enuncjacje Papieża na temat przyszłego Soboru. Są one z natury rzeczy dość ogólnikowe, niemniej określają zasadnicze cele Soboru. Większość tych wypowiedzi zawarta jest w osobnej publikacji: *Acta Summi Pontificis Joannis XXIII* — „Akta Ojca św. Jana XXIII". Ukazała się ona pod koniec 1960 r., jako pierwszy tom dokumentów dotyczących II Soboru Watykańskiego.

2. Drugim bardzo cennym źródłem dla poznania charakteru nadchodzącego Soboru i jego problematyki są wywiady udzielone przez pewnych kardynałów, poświęcone problematyce soborowej. Kilka tego rodzaju wywiadów dla telewizji, radia i prasy katolickiej, udzielił zmarły kardynał Tardini, b. przewodniczący Soborowej Komisji Przedprzygotowawczej. Następnie należy tu wspomnieć o niezwykle interesujących wywiadach arcybiskupa Wiednia, kardynała Koeniga; kardynała Montiniego z Mediolanu; kardynała Alfrinka prymasa Holandii; kardynała Bea przewodniczącego Komisji dla Spraw Jedności Chrześcijan i innych.

3. Cennym źródłem są listy pasterskie poświęcone Soborowi jak np. głośny list episkopatu holenderskiego nt. zagadnienia opinii publicznej w Kościele i roli laikatu. (Fragmenty tego listu drukowaliśmy w „Tygodniku Powszechnym" przed paroma miesiącami.)

4. Następnym źródłem są publikacje książkowe lub specjalne numery pism naukowych poświęcone Soborowi. Piszą tam najwybitniejsi współcześni teologowie, z których wielu bierze czynny udział w przygotowawczych pracach soborowych.

5. Pewne przypuszczenia odnośnie przyszłej problematyki soborowej mogą nasunąć również liczne ankiety duchownych i świeckich katolików na temat: czego oczekuję od Soboru Powszechnego. Wyniki tych ankiet, które są przekazywane Komisjom Soborowym, publikuje w dużym wyborze światowa prasa katolicka.

6. Ostatnio — od kilku miesięcy, kiedy rozpoczęły się regularne sesje Centralnej Komisji Soborowej, na których analizuje się i podsumowuje wyniki prac poszczególnych Komisji Przygotowawczych, ukazują się co pewien czas w „Osservatore Romano" obszerne artykuły poświęcone pracom tych Komisji. Artykuły te pozwalają na pewne ogólne zorientowanie się w problematyce prac poszczególnych Komisji.

7. Wreszcie — po zakończeniu każdej plenarnej sesji Centralnej Komisji Soborowej, Biuro Prasowe Soboru publikuje oficjalne komunikaty, w których podaje w sposób ogólny zagadnienia omawiane na danej sesji.

Wyliczone tutaj źródła dotyczące problematyki przyszłego Soboru upoważniają więc w pewnej mierze do sformułowania całego szeregu przypuszczeń i najogólniejszego zarysowania perspektyw życia i działalności Kościoła po Soborze.

## DECENTRALIZACJA I KOLEGIALNOŚĆ

Gdy patrzymy na papieża mając równocześnie przed oczyma cały zewnętrzny aparat i splendor jego władzy — Watykan, Kurię Rzymską, nuncjatury, korpus dyplomatyczny akredytowany przy

Stolicy Apostolskiej, wspaniały i bogaty ceremoniał publicznych audiencji — odnosimy wrażenie, że św. Piotr zajmował w pierwotnym Kościele stanowisko znacznie mniejsze, niż jego następcy. Studiując historię Kościoła można by wskazać na poszczególne etapy ustawicznie wzrastającej centralizacji rządów kościelnych w ręku papiestwa, przy równoczesnym stopniowym zmniejszaniu się samodzielności biskupów. W związku z tym rodzi się ważne pytanie: czy władza papieska co do swej istoty stale wzrastała w Kościele, czy też z biegiem czasu pogłębiała się tylko świadomość tej władzy, jaką św. Piotr i jego następcy otrzymali od Chrystusa?

Funkcja, jaką Chrystus wyznaczył w Kościele Piotrowi i jego następcom, polega na utrzymywaniu całego Kościoła w jedności zarówno zewnętrznej jak i wewnętrznej. Chodzi tu o jedność najwyższej władzy i jedność nauki. Papież ma więc z woli Chrystusa czynić wszystko, co uważa za konieczne, aby tę jedność zachować i uchronić Kościół przed rozbiciem.

Jest rzeczą zrozumiałą, że póki Kościół obejmował stosunkowo niedużą ilość wiernych i zamykał się w granicach niewielkiego terytorium, można było utrzymać tę podwójną jedność prostymi środkami. Skoro jednak Kościół zaczął wzrastać liczebnie i terytorialnie — trzeba było sięgnąć po środki bardziej skomplikowane i zróżnicowane. Trzeba było rozbudować aparat administracyjny, a nawet ograniczyć w pewnym stopniu władzę reszty hierarchii kościelnej. W doświadczeniach, jakich ustawicznie dostarczało życie, wzrastała wśród chrześcijan coraz bardziej świadomość, jakie prerogatywy dla papiestwa są konieczne, aby mogło ono skutecznie pełnić swe zadanie utrzymania jedności Kościoła. Równolegle ze wzrostem tej świadomości formułowano w sposób ścisły elementy tej władzy. Ostatecznie na I Soborze Watykańskim w r. 1870 doszło do sprecyzowania w osobnej uchwale całokształtu władzy papieża.

Należy tu przypomnieć, że jednym z głównych celów I Soboru Watykańskiego nie była jednak tylko sprawa prymatu papieża i jego nieomylności, lecz zagadnienie dużo obszerniejsze, a mianowicie omówienie całokształtu struktury Kościoła. Niestety, wskutek działań wojennych musiano sobór przerwać i wobec tego ograniczono się jedynie do uchwalenia konstytucji dogmatycznej o władzy papieża. Określenie roli episkopatu w Kościele Powszechnym i zakresu władzy biskupów — co miało być również przedmiotem obrad soborowych — zostało odłożone do „czasów pomyślniejszych", jak to wówczas określono. Wydaje się, że nadszedł obecnie ten moment.

Dla dzieła zjednoczenia chrześcijaństwa i odnowienia Kościoła olbrzymie znaczenie będzie zapewne miało to, co arcybiskup Wiednia, kard. Koenig, w wywiadzie na temat przygotowań do Soboru nazwał „dowartościowaniem urzędu biskupiego".

Obecny Papież w rozmaity sposób podkreśla znaczenie urzędu biskupiego. Można by nawet zaryzykować twierdzenie, że Jan XXIII uważa się w tym samym stopniu za biskupa diecezji rzymskiej, co za pasterza Kościoła Uniwersalnego.

Jan XXIII nie tylko jednak podkreśla znaczenie urzędu biskupa rzymskiego, lecz również każdego urzędu biskupiego. Audiencje dla biskupów ordynariuszy przyjeżdżających do Rzymu *ad limina* posiadają obecnie zdecydowane pierwszeństwo przed audiencjami prywatnymi, specjalnymi i grupowymi, które zostały poważnie ograniczone.

Znaczenie urzędu biskupiego podkreślił zwłaszcza obecny Papież konsekrując w Wielki Czwartek br. dwunastu kardynałów, którzy nie posiadali sakry biskupiej. Tak więc odtąd każdy kardynał ma być równocześnie biskupem. Cała katolicka prasa światowa podkreślała wielkie znaczenie tej decyzji Papieża dla „dowartościowania urzędu biskupiego", przypominając, że urząd ten jest z ustanowienia Boskiego, podczas gdy kardynał — z ustanowienia kościelnego.

W związku z tymi faktami i „nowym stylem" obecnego Papieża warto przypomnieć, że na jednej z konferencji prasowych poświęconych problematyce soborowej kard. Tardini bardzo mocno zaakcentował Boskie ustanowienie urzędu biskupiego. *Jeśli chodzi o rządy diecezją* — oświadczył kardynał — *papież nie wchodzi na miejsce biskupa-ordynariusza. Prymat papieża zgodnie z ustanowieniem Chrystusa nie może wykluczyć episkopatu od kierowania Kościołem, a nawet raczej — papież powinien dopuścić episkopat do współudziału w rządzeniu Kościołem. Tak też należy rozumieć zwołanie Soboru Powszechnego.*

W zagadnieniu dowartościowania urzędu biskupiego należy wyróżnić dwie, ściśle z sobą związane płaszczyzny. Pierwsza z nich to płaszczyzna teoretyczno-dogmatyczna, a druga — praktyczno-organizacyjna. Jeśli chodzi o aspekt teoretyczno-dogmatyczny tego zagadnienia, to należy przypomnieć, że już w orzeczeniu I Soboru Watykańskiego o prymacie papieża znajduje się następujące sformułowanie dotyczące biskupów: *Przez Ducha św. ustanowieni i w miejsce apostołów postawieni rządzą powierzonymi sobie owczarniami jako prawdziwi pasterze.*

Dla dalszej rozbudowy nauki o urzędzie biskupim może posiadać również znaczenie, jako wytyczna kierunkowa, wyjaśnienie niemieckiego episkopatu aprobowane przez Piusa IX. Wyjaśnienie

to skierowane do Bismarcka a dotyczące stosunku biskupów do papieża, głosi m. in.: *Papież nie może zmienić struktury episkopalnej Kościoła ustanowionej przez Chrystusa; biskupi nie są narzędziami i urzędnikami papieża; ich prawa nie mogą być kwestionowane i znoszone przez papieża, a ich władza nie może być zastąpiona władzą papieża.* Krótko mówiąc: biskupi są wyznaczonymi przez Chrystusa następcami Apostołów. Stanowisko ich w kościele tak samo opiera się na Boskim ustanowieniu Chrystusa jak papiestwo. Z tego Bożego ustanowienia czerpią oni swoje prawa i obowiązki.

Jest wielce prawdopodobne, że na Soborze zostanie ogłoszona konstytucja dogmatyczna o stanowisku biskupów w Kościele, która będzie stanowiła niejako „uzupełnienie" i „dopełnienie" dogmatu prymatu i nieomylności papieskiej.

Drugą płaszczyzną, na której należy rozważać zagadnienie dowartościowania urzędu biskupiego, jest płaszczyzna praktyczno-organizacyjna.

Wzrost znaczenia biskupów zaznaczy się najpierw na terenie diecezji. Płynie to głównie z tego faktu, że Kościół żyjący w erze już pokonstantyńskiej znalazł się w szczególniejszy sposób „w stanie misji" — jak to sformułował kard. Suhard, arcybiskup Paryża w swym słynnym wielkopostnym liście pasterskim pt: *Upadek czy rozkwit Kościoła?* [1]. Otóż „stan misji" wymaga zwiększenia kompetencji, prerogatyw i samodzielności biskupów ordynariuszy jako tych, którzy *ex officio* mają inicjować pracę duszpasterską na terenie swych diecezji i pracy tej przewodzić, tym bardziej, że lepiej niż ktokolwiek inny orientują się w warunkach lokalnych. Po Soborze, przede wszystkim biskupi ordynariusze zostaną obarczeni zadaniem realizowania owej *accomodatae renovationis Ecclesiae* — przystosowanego odnowienia Kościoła, co będzie połączone z modernizacją metod pastoralnych i będzie niekiedy wymagało podejmowania nowych, śmiałych eksperymentów duszpasterskich.

Nawiasem warto tu dodać, że decentralizacja Kościoła nie zatrzyma się prawdopodobnie na szczeblu diecezjalnym, lecz pójdzie jeszcze dalej i obejmie parafię. Stąd można oczekiwać od Soboru również pewnych postanowień, które będą miały na celu „dowartościowanie urzędu proboszcza".

Po Soborze, jak mówił o tym kard. Marella podczas IV sesji Centralnej Komisji Soborowej, jaka odbyła się w lutym br., nastąpią poważne zmiany jeśli chodzi o granice poszczególnych diecezji. Dotyczy to przede wszystkim diecezji, których granice określone w chwili ich założenia, nie odpowiadają już współczesnym,

---

1 Przekład w nr 6 „Znaku" z r. 1947.

tak bardzo zmienionym warunkom życia. I tak istnieją diecezje zbyt wielkie, skutkiem czego biskupi ordynariusze nie mogą nawet dobrze znać wszystkich swoich księży. Diecezje te trzeba będzie podzielić. Są znów diecezje zbyt małe, jak np. we Włoszech, których nie stać nawet na utrzymanie własnego seminarium duchownego. Takie miniaturowe diecezje trzeba będzie łączyć w diecezje większe, „normalne". Istnieją również diecezje, w których siedziby biskupie mieszczą się w małych miastach. Miasta te, o dużym wprawdzie historycznym i zabytkowym znaczeniu, niejednokrotnie zostały poważnie zdystansowane w rozwoju przez inne, młodsze miasta, pełniące aktualnie rolę centrum. Niezbędne stanie się więc w takiej diecezji przeniesienie siedziby biskupiej. Niektóre wreszcie diecezje wymagają wyrównania granic, zwłaszcza jeśli np. klinem wchodzą w obszar diecezji sąsiednich. Te wszystkie zmiany w diecezjach usprawnią poważnie pracę duszpasterską.

Wzrost znaczenia biskupów prawdopodobnie zaznaczy się również na terenie międzydiecezjalnym. Temat ten był również omawiany na IV Sesji Komisji Centralnej. W komunikacie Soborowego Biura Prasowego zwrócono uwagę na znaczenie krajowych konferencji episkopatu oraz podkreślono, że bardzo ważne byłyby również spotkania biskupów z różnych krajów w celu wymiany doświadczeń duszpasterskich, tym bardziej, że aktualne problemy i trudności są dziś we wszystkich krajach dość zbliżone. Świat skurczył się obecnie i stąd trzeba rozpatrywać diecezje również w skali powiązań krajowych i międzynarodowych. Większość ważniejszych problemów kościelno-duszpasterskich można dzisiaj regulować tylko na forum międzydiecezjalnym. Stąd możemy obecnie obserwować coraz większy wzrost krajowych i międzynarodowych czy nawet kontynentalnych konferencji episkopatu. Klasyczny przykład może tu stanowić utworzona po ostatniej wojnie CELAM — *Consiglio Episcopale Latino Americano* — „Konferencja Episkopatu Ameryki Łacińskiej". (Pierwsza konferencja plenarna CELAM odbyła się w Bogocie w r. 1956.) Być może, iż po Soborze powstanie zachodnioeuropejska konferencja biskupów oraz analogiczny związek afrykański i azjatycki. Konferencjom tym zostaną zapewne przyznane pewne szczególniejsze uprawnienia zastrzeżone obecnie Stolicy Apostolskiej. Kiedy kościoły partykularne uzyskają większe znaczenie, wtedy łatwiej będą mogły dojść do głosu w życiu kościelnym pewne oddolne owocne inicjatywy duszpasterskie.

Wzrost znaczenia biskupów w Kościele dokona się wreszcie dzięki temu, że zostaną oni dopuszczeni realnie do współudziału w rządzeniu Kościołem Powszechnym. Podkreślił to bardzo mocno zmarły kard. Tardini w cytowanym już oświadczeniu. Wybitni

przedstawiciele hierarchii w związku z przygotowaniami do Soboru, niejednokrotnie zwracali uwagę na to, że jednym z jego głównych zadań będzie nawrót do pełniejszego stosowania zasad kolegialności w Kościele. Mianowicie Kościół — z ustanowienia Chrystusa — jest równocześnie i monarchiczny i kolegialny. Z teologicznego punktu widzenia biskupi są następcami Apostołów w tym sensie, że kolegium episkopatu światowego zajmuje miejsce kolegium apostołów. Jest to bardzo ważne stwierdzenie, ponieważ Apostołowie mieli uniwersalną jurysdykcję, podobnie więc i kolegium biskupów — oczywiście pod przewodnictwem papieża — posiada uniwersalną jurysdykcję w Kościele. Wprawdzie każdy poszczególny biskup ordynariusz jest *de facto* ograniczony w swej władzy do terytorium własnej diecezji, niemniej jako członek kolegium biskupiego uniwersalnego Kościoła posiada władzę i obowiązki również w odniesieniu do całego Kościoła. Ta władza i te obowiązki są głównie wykonywane na Soborze Powszechnym

Jeśli chodzi o realizowanie w „codziennym" życiu Kościoła tak pojętej zasady kolegialności, to bardzo interesującą koncepcję wysunął niedawno prymas Holandii kard. Alfrink. Sugeruje on mianowicie, aby Centralna Komisja Soborowa, zwana też Komisją Główną, została przekształcona po Soborze w stałą instytucję kościelną. (Koncepcję tę starałem się szerzej zreferować w artykule pt.: *Biskupi w Kościele współczesnym* — „Tygodnik Powszechny" 2/62.) Komisji tej, składającej się z przewodniczących konferencji episkopatu poszczególnych krajów oraz pewnych kardynałów Kurii Rzymskiej przewodniczy sam Papież. Otóż tego rodzaju Komisja Główna Episkopatu Kościoła Powszechnego mogłaby stanowić permanentny „Sobór w miniaturze", który zbierałby się co pewien czas, może nawet co roku, aby pod przewodnictwem Papieża rozważyć najważniejsze sprawy Kościoła Powszechnego. W ten sposób biskupi mogliby mieć współudział w rządzeniu Kościołem Powszechnym i ponosić współodpowiedzialność również za cały Kościół.

Te dążenia do decentralizacji mogą wzbudzić u pewnych Czytelników obawy, czy nie zostanie w ten sposób zagrożona jedność Kościoła. Nie wydaje się to jednak słuszne. Obecnie bowiem, przy istniejącym dostatecznie silnym autorytecie Stolicy Apostolskiej i licznych możliwościach kontroli i interwencji, obawa przed chaosem federacji, a tym bardziej nowym rozłamem, jest nieuzasadniona. Znaczenie urzędu Piotrowego jako centrum jedności w Kościele zostało bowiem bardzo wyraźnie i dobitnie dogmatycznie zdefiniowane.

Ponadto — jak pisze jezuita francuski ks. Desqueyrat w głośnej książce *La crise religieuse des temps nouveaux* („Kryzys reli-

gijny czasów obecnych", Paryż 1955) — życie religijne człowieka było kiedyś faktem przede wszystkim społecznym. Wiara szła od grupy do jednostki, od praktyki wspólnej do praktyki indywidualnej. Obecnie zaś życie religijne staje się coraz bardziej „faktem indywidualnym". Wydarzenia religijne kolektywu, w rodzaju masowych nawróceń czy masowych odstępstw, jak to miało miejsce w historii Kościoła, wydają się dzisiaj raczej nieprawdopodobne. Jeśliby głowa państwa czy jakiś biskup zaczął głosić herezję, czy propagować schizmę, znalazłby bez wątpienia naśladowców, lecz nie pociągnąłby za sobą całego narodu czy nawet całej diecezji. Zasada z okresu reformacji: *cuius regio eius religio* brzmi dla nas dziś wręcz absurdalnie.

Jedność Kościoła jest konieczna, ale nie może ona skostnieć w uniformizmie, lecz musi zakwitnąć w różnorodności obrządków, języków i zwyczajów, w różnorodności sposobów myślenia, działania i modlitwy. Jeśli nie uda się tego zrealizować, to wszelkie usiłowania zjednoczenia chrześcijaństwa mogą okazać się daremne. Dopiero jedność Kościoła w różnorodności kultur, tak jak rysuje się ona w świetle przygotowań soborowych, w pełni ukaże ducha uniwersalizmu chrześcijańskiego.

Można następnie przypuszczać — jak o to proszą i duchowni i świeccy uczestnicy rozmaitych ankiet soborowych — że będzie nadal postępować proces tzw. „odfeudalizowania" Kościoła i na szczeblu centralnym i na szczeblach niższych. Chodzi o ów blask najprostszych i najczystszych rysów Jego młodości, jakie według oczekiwań Jana XXIII Sobór przywróci Kościołowi. Trudno bawić się tutaj w proroka i przepowiadać, w jakich konkretnych zmianach owo „odfeudalizowanie" Kościoła będzie się przejawiało.

Kiedy mowa o centrali katolicyzmu można wyobrazić sobie jeszcze jedną innowację, być może bardzo śmiałą, ale która obecnie nie wydaje się niemożliwa, a mianowicie wizytacje papieskie kościołów partykularnych, w poszczególnych krajach całego globu ziemskiego. Otóż papież poświęcałby np. około 1 miesiąca w roku na to, aby odbyć tego rodzaju wizytacje. Przy dzisiejszych doskonałych środkach komunikacyjnych nie przedstawiałoby to zbyt wielkich trudności, a korzyści duszpasterskie byłyby wręcz niewymierne. Mianowicie przygotowanie się danego kościoła partykularnego do wizytacji papieskiej a potem spotkanie hierarchii, duchowieństwa i wiernych z Najwyższym Pasterzem stanowiłoby potężny impuls do ożywienia i odnowienia życia religijnego w danym kraju. Można sądzić, że opuszczenie przez papieża na parę tygodni Rzymu, nie zakłóciłoby normalnego toku funkcjonowania

Kurii Rzymskiej. Wszak podczas każdych wakacji papież wyjeżdża poza Rzym do Castel Gandolfo na dłuższy czas.

Następnie — z dużym prawdopodobieństwem można przypuszczać, że nadal będzie postępował proces internacjonalizacji Kurii Rzymskiej. Po nominacji dziesięciu nowych kardynałów w lutym br. jest w Kurii Rzymskiej obecnie jedenastu purpuratów obcej narodowości, podczas gdy jeszcze za Piusa XII było ich tylko kilku.

Poważnym krokiem na drodze do tej internacjonalizacji będzie zapewne również Konstytucja Apostolska *Veterum Sapientia* z 23 lutego br., poświęcona znaczeniu łaciny w życiu Kościoła. Mianowicie wielu biskupów w związku z przygotowaniami do Soboru podobno wyraziło życzenie, aby urzędowym językiem w korespondencji Kurii Rzymskiej był tylko język „neutralny", łaciński, a nie — jak to niejednokrotnie się zdarza — język włoski. Ten aspekt znaczenia łaciny, jako języka Stolicy Apostolskiej, podkreślił Papież w przemówieniu wygłoszonym w przeddzień ogłoszenia Konstytucji.

Pewne dane zdają się świadczyć o tym, że liczba kardynałów zostanie jeszcze zwiększona: z osiemdziesięciu kilku — tak jak jest obecnie — być może do stu, a może nawet przekroczy i tę cyfrę. W okresie ostatnich pięćdziesięciu lat zwiększyła się bowiem bardzo poważnie liczba katolików, a po wtóre — co jest jeszcze ważniejsze — następuje szybka emancypacja polityczna, ekonomiczna i kulturalna krajów dotychczas kolonialnych. W związku z tym powstaje wielka potrzeba kleru tubylczego. Niedawno został mianowany pierwszy w historii Kościoła kardynał Murzyn. Japonia też ma swego pierwszego kardynała. Można przypuszczać, że w powiększonym Kolegium będzie sporo kardynałów z Afryki i Azji, co jeszcze wyraźniej uwypukli uniwersalistyczny charakter Kościoła.

Dowartościowanie urzędu biskupiego, decentralizacja i pełniejsze stosowanie zasady kolegialności — to wszystko będzie miało olbrzymie znaczenie dla pracy Kościoła po Soborze. Przede wszystkim przyczyni się w dużym stopniu do realizowania głównego celu Soboru tj. *accomodata renovatio Ecclesiae* — „dostosowanego" odnowienia Kościoła. Po wtóre — istotnym celem Soboru ma być również ułatwienie i przybliżenie przyszłego zjednoczenia chrześcijaństwa. Otóż w dziele tym olbrzymią rolę może właśnie odegrać powrót do zasady kolegialności, zasady, do której zarówno Kościoły Prawosławne jak i Protestanckie przywiązują bardzo wielką wagę.

ŚWIATOWA EKUMENIA

Druga „rewolucja", jaką Jan XXIII dokonuje w Kościele, to zmiana stosunku katolików do chrześcijan niekatolików: prawosławnych i protestantów. Zmiany jakie zaszły w tej dziedzinie w okresie jego paroletniego pontyfikatu są naprawdę olbrzymie. Znalazło to swój wyraz w jakże wymownym symbolu, jakim było powszechne zastąpienie określeń: heretycy i schizmatycy — przez: oddzieleni bracia. Po raz pierwszy od czasów Reformacji zjawiają się w Watykanie najwyżsi dostojnicy Kościołów protestanckich (wizyta dra Fischera b. prymasa Kościoła anglikańskiego w grudniu 1960 r., wizyta biskupa Lichtenbergera, głowy Amerykańskiego Kościoła Episkopalnego, w listopadzie ub. r. i — dra Craiga, zwierzchnika Prezbiteriańskiego Kościoła Szkockiego w marcu br.) Papież utrzymuje też żywe kontakty z wybitnymi przedstawicielami Kościołów Prawosławnych, a zwłaszcza z patriarchą Konstantynopola Athenagorasem I. Przedstawiciele Stolicy Apostolskiej w charakterze obserwatorów wzięli udział we wszechprawosławnej konferencji na wyspie Rodos w jesieni ub. roku, oraz w Kongresie Światowej Rady Kościołów w New Delhi, w grudniu ub. r. Wydarzeniem wielkiej miary było powołanie do życia specjalnej Komisji Soborowej dla spraw Jedności Chrześcijan. Wielkie wrażenie w całym świecie prawosławnym i protestanckim wywołało oświadczenie Papieża, że katolicy ponoszą również współodpowiedzialność za rozbicie chrześcijaństwa. Jan XXIII jest pierwszym papieżem, który złożył tego rodzaju oświadczenie. Miało to olbrzymie znaczenie psychologiczne dla przełamania wielowiekowych lodów niechęci do Kościoła katolickiego ze strony chrześcijan niekatolików.

Mówiąc o współodpowiedzialności katolików za rozbicie, jakie nastąpiło w chrześcijaństwie, należy pamiętać o bardzo istotnym rozróżnieniu — jak to podkreślił przed paroma miesiącami w Paryżu kard. Bea. Mianowicie, czym innym jest odpowiedzialność moralna, a czym innym — odpowiedzialność dogmatyczna. Otóż Kościół Katolicki poczuwa się do współodpowiedzialności moralnej z tego powodu, że świeccy katolicy i duchowni sprzeniewierzali się poważnie niejednokrotnie w swoim życiu nakazom Ewangelii, grzesząc zwłaszcza brakiem miłości i pychą, czym pośrednio przyczynili się do rozłamu w chrześcijaństwie i rozłam ten pogłębiali. Natomiast Kościół nie poczuwa się do współodpowiedzialności dogmatycznej tzn. do tego, jakoby w swoim nauczaniu odstąpił od autentycznej nauki Chrystusa i tym spowodował rozłam w świecie chrześcijańskim.

Trzeba tu przypomnieć jeszcze jedno rozróżnienie, które dla omawianego zagadnienia posiada charakter zasadniczy: czym innym jest jedność chrześcijan, a czym innym zjednoczenie chrześcijaństwa. Mianowicie należy zwrócić na to uwagę, że Komisja Soborowa, o której przed chwilą wspomniałem, nosi nazwę: *Segretariato per l'unione dei cristiani* — Sekretariat dla spraw zjednoczenia chrześcijaństwa. Chodzi tu więc przede wszystkim o przełamywanie przeszkód natury psychologicznej, uprzedzeń, czy wręcz nienawiści, a nie — przeszkód natury doktrynalnej. Przezwyciężaniu przeszkód natury psychologicznej służą dyskusje duchownych katolickich z duchownymi protestanckimi — co organizuje zwłaszcza stowarzyszenie *Una Sancta*. Celem tych spotkań nie jest wzajemne nawracanie się, lecz lepsze wzajemne poznanie. Następnie — należy tu wymienić akcję charytatywną katolików na rzecz protestantów i prawosławnych oraz protestantów i prawosławnych na rzecz katolików, także kontakty towarzyskie, a zwłaszcza wspólną modlitwę, głównie podczas „Oktawy Modlitw" w styczniu każdego roku.

Tego rodzaju akcje, mające na celu dążenie do jedności w miłości nie mogą budzić u żadnej ze stron zastrzeżeń natury zasadniczej. Owszem, takie postępowanie odczuwamy jako bezsporny nakaz płynący z Ewangelii i obowiązujący wszystkich chrześcijan.

Możemy zatem przypuszczać, że Sobór zdynamizuje jeszcze tego rodzaju akcje na rzecz jedności chrześcijan i ten przyjazny dialog będzie się toczył po Soborze w atmosferze coraz większej wzajemnej życzliwości i przyjaźni. Gdybyśmy nawet nie mieli osiągnąć zjednoczenia w wierze — to już zjednoczenie w miłości jest tak wielkim dobrem, że warto nie szczędzić tu ofiar i zachodów.

Można jednak twierdzić z dużym prawdopodobieństwem, że owo zjednoczenie w miłości stanowi *conditio sine qua non* przyszłego zjednoczenia w wierze. Przezwyciężenie różnic natury doktrynalnej nie jest bowiem sprawą samego intelektu, lecz bierze w tym udział cały człowiek, wszystkie jego władze psychiczne. Hegel powiedział gdzieś, że „nasz system myślowy jest historią naszego serca" tzn., że czynniki emocjonalne i wolitywne wpływają bardzo poważnie na funkcjonowanie naszego intelektu. Stąd w interesującej nas sprawie można by sformułować takie twierdzenie: poprzez jedność chrześcijan do zjednoczenia chrześcijaństwa; poprzez zjednoczenie w miłości do zjednoczenia w wierze. To miał zapewne na myśli Chrystus, kiedy powiedział do Nikodema: „Kto czyni prawdę, ten zbliża się do światła".

Tutaj mała dygresja. Dyskutowałem kiedyś nad tym zagadnieniem z pewnym duchownym protestanckim i wspólnie doszliśmy

do przekonania, że przynajmniej narazie sprawa zjednoczenia chrześcijaństwa stanowi istną kwadraturę koła. Zarówno bowiem katolicy, jak i protestanci i prawosławni są głęboko przekonani, że jedynie wyznawana przez nich forma chrześcijaństwa jest autentyczną nauką Chrystusa. Jakże więc działać wbrew sumieniu i iść na kompromis w sprawach, w których kompromis jest niedopuszczalny. Dlatego chrześcijan niekatolików boli zarówno określenie „nawrócenie" jak i „powrót", ponieważ sugerują one jakoby protestanci i prawosławni świadomie tkwili w błędzie. A wszak oni są głęboko przekonani, że wyznają autentyczną naukę Chrystusa, podobnie jak o tym głęboko są przeświadczeni i katolicy. Wszyscy jednak marzymy o zjednoczeniu i uświadamiamy sobie coraz żywiej, że rozdarcie chrześcijaństwa jest wspólnym naszym grzechem. Stąd to pragnienie zjednoczenia można by najszczęśliwiej ująć — aby nikogo nie zranić — terminem: „pojednanie". Określenie takie jest dla wszystkich chrześcijan do przyjęcia. Na razie — powtarzam — zjednoczenie to jest niestety nierealne. „Co jednak jest niemożliwe u ludzi, jest możliwe u Boga" — dlatego wspólnie modlimy się o to zjednoczenie i ufamy nawet „wbrew nadziei", że nastąpi ono, ale w czasie i w sposób, jakie są narazie przed nami zakryte.

Jeśli chodzi o stosunki pomiędzy Kościołami Wschodnimi a Kościołem Zachodnim począwszy od rozłamu w r. 1054 a skończywszy na naszych czasach, to należy podkreślić, że mimo smutnych doświadczeń, jakich doznali chrześcijanie wschodni w okresie krucjat, były podejmowane próby pojednania między „greckimi" i „rzymskimi" chrześcijanami. Pierwsze takie pojednanie dokonane zostało w r. 1274 na II Soborze Lyońskim, drugie — w 1439 na Soborze we Florencji. Niestety, i jedna i druga unia okazała się nietrwała. Wydaje się, że złożyły się na to trzy powody. Po pierwsze: dominującą rolę w zawarciu unii odgrywały względy natury politycznej, mianowicie wspólne zagrożenie świata chrześcijańskiego przez świat niechrześcijański, a tymczasem trwałe pojednanie może się dokonać jedynie na skutek motywów natury religijnej. Motywy polityczne z natury rzeczy są bowiem nietrwałe, ponieważ nietrwałe są takie czy inne konstelacje polityczne.

Po drugie — nie przykładano dostatecznej wagi do tego, aby przezwyciężyć opory natury psychologicznej nie tylko wśród hierarchii obu kościołów, lecz i wśród wiernych i niższego duchowieństwa. Cóż z tego, że biskupi katoliccy i prawosławni zdołali się porozumieć, jeśli w „dołach" panowała nadal wzajemna wrogość, która zniweczyła dzieło pojednania.

Wreszcie — trzecim powodem nietrwałości zjednoczenia było to,

że jedna i druga unia zostały zawarte zbyt pochopnie bez dostatecznego przeanalizowania różnic doktrynalnych.

Obecnie, nauczeni smutnym doświadczeniem przeszłości, katolicy starają się do zagadnienia zjednoczenia podchodzić głębiej, a więc: podkreślać tylko i jedynie motywy natury religijnej; cierpliwie przezwyciężać opory natury psychologicznej i u „góry" i u „dołu", oraz starać się o to, aby poznać wzajemnie możliwie jak najlepiej swoje stanowiska doktrynalne.

Biorąc pod uwagę te wszystkie fakty można mieć nadzieję, że proces wzajemnego zbliżenia chrześcijan nie tylko utrzyma się po Soborze, ale będzie nadal się pogłębiał. Działalności tej będzie patronowała w szczególniejszy sposób nowa Kongregacja Kurii Rzymskiej, Kongregacja Dla Spraw Jedności Chrześcijan. Nie można bowiem już dzisiaj wątpić, że obecny *Segretariato per l'unione dei cristiani,* o którym była mowa wyżej, zostanie przekształcony po Soborze w stałą instytucję kościelną.

Akcja ekumeniczna Kościoła po Soborze nie ograniczy się jednak tylko do chrześcijan niekatolików. Jak na to wskazują poważne dane, ekumenia ta obejmie stopniowo wszystkich ludzi wyznających światopogląd spirytualistyczny, a więc: Żydów, mahometan, buddystów i innych. („Tygodnik Powszechny" i „Znak" zamieścił na ten temat cały szereg informacji). Celem tego rodzaju ekumenii, pojętej już bardzo szeroko, nie będzie rzecz jasna dążenie do zjednoczenia religijnego — to jest niemożliwe — lecz jedynie rozszerzanie i pogłębianie wzajemnych przyjaznych stosunków i współpracy w dziedzinie charytatywnej, kulturalnej, społecznej i naukowej. Niewykluczony jest również i wzajemny przyjazny dialog światopoglądowy mający na celu lepsze poznanie się, jak to np. miało miejsce przed dwoma laty w Manili na Filipinach. (Obszerne sprawozdanie z tej konferencji opublikował „Znak" w numerze 75.) Wolno więc przypuszczać, że po Soborze powstanie w Kurii Rzymskiej jeszcze jedna kongregacja, specjalnie przeznaczona dla spraw jedności z niechrześcijanami. Przezwyciężenie „odwiecznych" wzajemnych antagonizmów pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem i islamem stanowiłoby naprawdę niezmiernie charakterystyczną cechę dziejów Kościoła w erze pokonstantyńskiej. I tak po dziewiętnastu wiekach zaczęłyby się sprawdzać słowa Ewangelii św. Jana: „...Jezus miał umrzeć aby zgromadzić w jedno rozproszone dzieci Boże".

Na peryferiach tej światowej ekumenii rysują się obecnie możliwości jeszcze jednego „dialogu" — z pewnymi ośrodkami ludzi niewierzących. Model społeczeństwa średniowiecznego, które pod względem wyznaniowym było jednolite — wszyscy wyznawali tę samą religię i przynależeli do tego samego Kościoła — uległ już

od kilku wieków zasadniczym przeobrażeniom. Erę pokonstantyńską cechuje pluralizm światopoglądowy.

W końcowej partii encykliki *Mater et Magistra* znajduje się passus, który zdaje się sugerować możliwość tego rodzaju „dialogu" z ludźmi niewierzącymi. Mianowicie Papież precyzując zadania apostolstwa świeckich katolików odnośnie realizowania katolickiej nauki społecznej pisze m. in.:

*Katolicy, którzy pełnią różne funkcje gospodarcze i społeczne, stykają się jednak nieraz z ludźmi, wyznającymi odmienny światopogląd. Gdy się to zdarzy, ci, którzy chlubią się mianem katolików, muszą jak najbardziej dbać o to, by postępować zawsze zgodnie z własnym sumieniem i nie uciekać się do takich kompromisów z powodu których bądź religia, bądź też nieskazitelność obyczajów mogły by ponieść szkodę. Równocześnie jednak winni przyjąć postawę pełną obiektywnej życzliwości dla poglądów innych, nie starać się obracać wszystkiego na własną korzyść i okazywać gotowość do lojalnej współpracy w dążeniu do osiągnięcia wspólnymi siłami tego, co albo jest dobre z samej swej natury, albo też do dobrego prowadzi.*

Kościół po Soborze uwzględniając postulaty tak pojętej ekumenii światowej będzie pogłębiał formację religijną swych wiernych. Chodzi bowiem o to, aby żarliwe przywiązanie do wyznawanej prawdy nauczyć łączyć z uniwersalizmem miłości oraz z *„postawą pełną obiektywnej życzliwości dla poglądów innych"*.

## „DOWARTOŚCIOWANIE" LAIKATU

Jeden z obecnych kardynałów francuskich miał zapytać któregoś z proboszczów swej diecezji jakie są obowiązki świeckiego katolika w Kościele? *„Świecki katolik* — brzmiała podobno odpowiedź — *powinien podczas nabożeństwa pobożnie się modlić, a podczas kazania uważnie słuchać"*. Na to kardynał: *„o jednym jeszcze ksiądz proboszcz zapomniał — otóż świecki katolik powinien również od czasu do czasu wyjąć portfel i złożyć jakąś ofiarę na kościół"*.

Ta powtarzana na Zachodzie anegdotka — podobno autentyczna — charakteryzuje trafnie spotykany tu i ówdzie anachronistyczny pogląd na rolę świeckich katolików w Kościele współczesnym.

Według Kodeksu Prawa Kanonicznego *„z ustanowienia Bożego istnieje w Kościele różnica między duchowieństwem (clerici) i świeckimi katolikami (laici); zarówno jedni jak i drudzy mogą być zakonnikami"* (kanon 107). Jest to dosłowne powtórzenie sformułowania Soboru Trydenckiego. W literaturze kościelnej podział

na duchowieństwo i świeckich katolików został po raz pierwszy użyty pod koniec I w. w liście papieża Klemensa.

Jak kształtowała się sytuacja, znaczenie i rola świeckich katolików w Kościele w ciągu wieków? Zagadnieniu temu poświęca się obecnie wnikliwe studia naukowe. Otóż w największym skrócie: w starożytności chrześcijańskiej świeccy katolicy odgrywali w Kościele dość dużą rolę. W epoce konstantyńskiej znaczenie ich stopniowo maleje i z czasem wytwarza się dość powszechne przekonanie, że ideałem świeckiego katolika jest tzw. katolik „praktykujący" czyli uczęszczający systematycznie na nakazane nabożeństwa, i przystępujący regularnie do Sakramentów świętych. To wszystko.

Jest rzeczą charakterystyczną, że od kilkudziesięciu już lat pojawiły się w Kościele dwie zbieżne tendencje. Jedna wśród Hierarchii i duchowieństwa — to „zapotrzebowanie" na apostolstwo świeckich; druga wśród wiernych — potrzeba większego angażowania się w sprawy Kościoła, przejścia z dotychczasowych pozycji biernych na pozycje bardziej aktywne. Jesteśmy więc świadkami swoistej emancypacji świeckich katolików w Kościele.

Wszyscy, którzy umieją rozpoznawać „znaki czasu", zdają sobie sprawę z tego, że świeccy katolicy nie mogą być dłużej traktowani jedynie jako bierny przedmiot pracy duszpasterskiej. Wszak ponoszą oni pełną odpowiedzialność za kształtowanie swojej osobowości, za swoje życie rodzinne, za wykonywaną przez siebie pracę zawodową, natomiast w Kościele skłonni bylibyśmy niekiedy traktować ich jako ludzi niedojrzałych, potrzebujących stale systemu paternalistycznego, niemal uważać ich za wiecznych „ministrantów".

Olbrzymie zasługi dla „dowartościowania" laikatu w Kościele mają zwłaszcza trzej ostatni papieże: Pius XI, nazwany papieżem Akcji Katolickiej; Pius XII, za którego pontyfikatu odbył się pierwszy w historii Kościoła Światowy Kongres Laikatu w r. 1951 i w niedługi czas potem — drugi Kongres (r. 1957); wreszcie Jan XXIII, który wśród przygotowawczych Komisji Soborowych powołał do życia *Commissione dell'apostolato dei laici* — Komisję Apostolstwa Świeckich. Żaden z dotychczasowych Soborów Powszechnych nie posiadał tego rodzaju Komisji. Na jej czele stoi kard. Cento a sekretarzem jest Msgr Glorieux, asystent kościelny stałego komitetu kongresów apostolstwa świeckich, a więc człowiek jak najbardziej kompetentny w sprawach laikatu.

Jak wielką wagę przywiązuje obecnie papież do spraw laikatu świadczy fakt, że zapowiedziano już oficjalnie zwołanie, wkrótce po zakończeniu Soboru, III Światowego Kongresu Apostolstwa Świeckich. Jest rzeczą prawie pewną, że *Commissione dell'aposto-*

*lato dei laici* zostanie po Soborze przekształcona w nową Kongregację Kurii Rzymskiej, Kongregację dla Spraw Laikatu. Należy również przypuszczać, że zmiany jakie zostaną dokonane w Kodeksie Prawa Kanonicznego, co zapowiedział oficjalnie Papież, będą polegały m. in. i na tym, że zostanie opracowany nowy obszerny dział poświęcony właśnie sytuacji i roli świeckich katolików w Kościele.

Było by rzeczą ryzykowną określać już dzisiaj konkretne formy, w jakich się będzie wyrażało owo przejęcie pewnej współodpowiedzialności za sprawy Kościoła przez świeckich katolików. Chciałbym jednak wskazać na jedną z form, jaka się już poważnie wykrystalizowała, a którą można by określić jako apostolstwo „nauczania" w Kościele przez świeckich katolików — a więc problem tzw. „laikatu nauczającego". Słowo „nauczanie" biorę tu w cudzysłów ponieważ autorytatywne, właściwe, oficjalne nauczanie w Kościele należy z woli Chrystusa do Hierarchii, która stanowi tzw. *Magisterium Authenticum*. W tym autorytatywnym nauczaniu Kościoła partycypują też te osoby, które otrzymują tzw. misję kanoniczną do głoszenia Słowa Bożego.

Niemniej można dzisiaj mówić o innym jeszcze nauczaniu w Kościele — o nauczaniu nieoficjalnym i nieautorytatywnym, nauczaniu właśnie przez pewnych przedstawicieli laikatu mających do tego odpowiednie przygotowanie. Sprawom tym poświęcili niedawno miejsce biskupi holenderscy w swym cytowanym już liście pasterskim o zagadnieniu opinii publicznej w Kościele. Biskupi holenderscy podkreślają na wstępie, że *rozróżnienia między świeckimi i klerem w Kościele nie można opierać na tym, że kler winien się troszczy o Królestwo Boże, gdy tymczasem świeccy katolicy stanowiliby bierny przedmiot tejże troski i traktowano by ich jako zajmujących się wyłącznie zadaniami świeckimi. Stąd Sobór stara się nawiązać łączność z powszechną świadomością wiary Kościoła, z publiczną jego opinią, jaka panuje wśród wiernych odnośnie doniosłej problematyki życia współczesnego.* Powołując się dalej na słowa Jana XXIII biskupi holenderscy stwierdzają, że w Kościele jest miejsce na publiczne wyrażanie zdania również przez świeckich katolików. Obowiązek ten spoczywa zwłaszcza na katolickich publicystach, jak to podkreśliło w ostatnich latach wielu wybitnych przedstawicieli Kościoła. Podkreśla się obecnie również wielki pożytek jaki płynie ze stałego dialogu pomiędzy niższym i wyższym duchowieństwem a świeckimi katolikami (kard. Léger).

To „nauczanie" laikatu posiada pewne cechy specyficzne, które sprawiają, że staje się ono czymś odrębnym, „niezastąpionym". Mianowicie znane jest zjawisko tzw. deformacji zawodowej, które

sprawia, że człowiek o specjalistycznym wykształceniu posiada w pewien specyficzny sposób uformowaną mentalność, posługuje się swoim własnym słownikiem nie zawsze komunikatywnym dla innych, nie specjalistów, i — swój ściśle określony punkt widzenia. To jest zresztą zupełnie zrozumiałe. Niemniej uwarunkowanie to sprawia, że popularyzowanie swej wiedzy fachowej, zwłaszcza popularyzowanie w formie publicystycznej nastręcza poważne trudności. Stąd — jak wykazuje doświadczenie — mało który np. lekarz, prawnik, inżynier czy teolog potrafi pisać komunikatywnie o sprawach i problemach swojej specjalności. Lepiej do tego nadają się publicyści, którzy zazwyczaj nie będąc specjalistami w wymienionych dziedzinach, a posiadając pewną ogólną znajomość danej problematyki, mogą korzystać z konsultacji tychże specjalistów. Taka współpraca daje doskonałe rezultaty. I tutaj widzimy wielkie zadania dla katolickich publicystów: popularyzowanie w sposób komunikatywny i możliwie atrakcyjny, a przy tym merytorycznie poprawny wiedzy teologicznej i dyscyplin z nią związanych.

Po wtóre — świeccy katolicy posiadają inną znajomość życia ludzkiego, niż duchowni. Można dyskutować, jaka znajomość życia jest głębsza. (Duchowni mogą wszak słusznie twierdzić, że tylko oni spowiadają wiernych, co daje im jedyną w swoim rodzaju możliwość poznawania ludzi.) Niemniej wiedza o życiu jaką posiadają świeccy jest inna, a również bardzo potrzebna. I znowu — pisanie o tej inności życia ludzkiego jest właśnie zadaniem świeckich publicystów. Wreszcie — szybkie i głębokie zmiany dokonywujące się w świecie stwarzają niejednokrotnie całkowicie nowe problemy światopoglądowe i nowe sytuacje życiowe. W jaki sposób zastosowywać niezmienne podstawowe zasady Ewangelii do tych nieraz całkowicie odmiennych sytuacji? Jak trafić do tych innych ludzi? Rodzi się tutaj potrzeba jakiegoś głośnego myślenia, jak gdyby „towarzyszenia" współczesnemu człowiekowi w jego rozterkach i szukaniach. Ten rodzaj „szukającej" publicystyki, ponieważ wymaga z natury rzeczy większego marginesu wolności i prawa do ewentualnych pomyłek, jest dużo „odpowiedniejszy" dla świeckich katolików niż dla duchownych.

Stąd większość współczesnych organów prasowych, w których piszą świeccy katolicy, to pisma nie ściśle kościelne, a katolickie. Pismo ściśle kościelne z natury rzeczy bowiem musi ograniczyć się do problematyki światopoglądowo-religijnej, a jeśli chodzi o formę — to pełni ono jedynie rolę pasa transmisyjnego od Hierarchii i duchowieństwa do wiernych. Natomiast inna jest sytuacja pism katolickich takich jak np. paryska „La Croix", londyński „The Tablet", wiedeńska „Die Furche", nowojorski

„Commonweal", „Tygodnik Powszechny" i setki innych. Przede wszystkim wachlarz problematyki poruszany w tych pismach nie ogranicza się jedynie do zagadnień kościelno-światopoglądowo-religijnych, lecz obejmuje jeszcze inne: kulturalne, społeczne, ekonomiczne, polityczne; po wtóre — nawet w sprawach światopoglądowo-religijnych istnieje owa możliwość głośnego myślenia i szukania. Laikat nie pełni więc tutaj tylko roli owego pasa transmisyjnego Hierarchii, lecz sam również tworzy niejako nowe wartości. I to jeszcze poważne *novum* w Kościele.

Jeśli tutaj szerzej rozpisałem się na temat publicystyki katolickiej to nie dlatego jakobym uważał, że jest to najważniejsza z dotychczas istniejących form „dowartościowania" laikatu w Kościele, lecz po prostu dlatego, że z zagadnieniem „laikatu nauczającego" stykam się bliżej już od szeregu lat i stąd łatwiej jest mi o tym mówić, niż o innych formach apostolstwa świeckich. Następnie — wydaje mi się, że „nauczanie" to stanowi bardzo charakterystyczne *signum temporis* i wymowny symbol zmian dokonujących się w Kościele współczesnym.

Pojawiają się też w niedalekiej przyszłości zapewne jeszcze inne formy owego „dowartościowania" laikatu obok już istniejących takich, jak np. Akcja Katolicka, instytuty świeckie, czy też działalność rekolekcyjna, jaką od dwudziestu lat prowadzi ośrodek *Pro Civitate Christiana* w Asyżu.

Z początkiem 1961 r. wspomniany już kard. Cento udzielił wywiadu na temat laikatu w Kościele. Powiedział on wówczas m. in.:

*Dotychczas świeccy czuli, że są w Kościele, obecnie czują, że wraz z duchowieństwem są Kościołem. Chciałbym najpierw oświadczyć, że hierarchia darzy katolików świeckich pełnym zaufaniem. Uważa ich za bojowników, którzy są cennymi współpracownikami w wypełnianiu misji hierarchii. Hierarchia kościelna wzywa świeckich do pracy dlatego, że — dziś zwłaszcza — ich działalność jest nie tylko pożyteczna, ale wprost niezbędna dla postępu Królestwa Bożego na ziemi. Oczywiście w tym apostolstwie na hierarchii spoczywa odpowiedzialność pierwsza i ostateczna. To ona wyznacza drogi tego apostolstwa... Ale hierarchia respektuje słuszną wolność katolików świeckich (...)*

*Laikat katolicki* — mówił dalej kard. Cento — *reprezentuje niewymierne możliwości pracy dla sprawy katolicyzmu. Moje doświadczenie osobiste, jako byłego proboszcza, byłego ordynariusza i byłego nuncjusza apostolskiego w wielu krajach w ciągu 33 lat, nauczyło mnie, nieodpartą wymową faktów, że ów rozmach działalności apostolskiej, zrodzony, co prawda, wraz z Kościołem, ale dochodzący w ostatnich latach do niebywałego nasi-*

*lenia, zdołał wykształcić dusze nie tylko oddane, ale w pełni zdolne do prawdziwego heroizmu...*

Podsumowując te rozważania można by stwierdzić, że sam postulat: „katolik praktykujący" jest dzisiaj już jakimś minimalizmem duszpasterskim i świadczy o niezrozumieniu zmian jakie dokonują się w współczesnym świecie i Kościele. Przed duchowieństwem staje więc obecnie ważne zadanie „wychowywania" świeckich katolików do laikatu. Będzie to polegało w dużej mierze na pogłębianiu u naszych wiernych poczucia odpowiedzialności za sprawy Kościoła. W konsekwencji wymaga to innego, głębszego podejścia do zagadnienia Kościoła: wyjaśniania czym jest Kościół w swojej istocie, a więc przede wszystkim popularyzowania encykliki Piusa XII z 1943 r. o Mistycznym Ciele Chrystusa, oraz — ukazywania uniwersalizmu katolicyzmu w jego najrozmaitszych aspektach. Człowiek współczesny jest bowiem bardzo uczulony na wartości ogólnoludzkie, a we wszystkich konfliktach światopoglądowo-kulturowych — jak to podkreślił w jednym z ostatnich numerów „Znaku" Adam Rodziński z reguły zwycięża ta strona, która jest usposobiona bardziej uniwersalistycznie.

Aktywny udział świeckich katolików w pracy apostolskiej i w życiu Kościoła stanie się zapewne — obok decentralizacji, kolegialności, uniwersalizmu i ekumeniczności — jeszcze jedną cechą charakterystyczną katolicyzmu w okresie posoborowym.

## NOWE FORMY PRACY DUSZPASTERSKIEJ

W bulli ogłoszonej na Boże Narodzenie ub. r. proklamującej zwołanie Soboru, papież poruszył *„problem kryzysu, jaki przeżywa obecnie cała społeczność ludzka znajdująca się w punkcie zwrotnym w nowej erze. W tej sytuacji stoją przed Kościołem zadania szczególnie wielkie; chodzi bowiem o skontaktowanie współczesnego świata z wieczną energią Ewangelii"*.

Mówiąc o tym kryzysie należałoby zwłaszcza zwrócić uwagę na następujące doniosłe zjawiska. Zaliczyć do nich można najpierw — jak już wyżej wspomniałem — zmierzch ery konstantyńskiej, którą charakteryzował przede wszystkim ścisły sojusz Kościoła z państwem. Jak wyglądało wówczas życie Kościoła pisze o tym Jerzy Kłoczowski w artykule pt.: „Chrześcijaństwo czasów karolińskich" („Znak" nr 91). Czytając ten niezwykle interesujący artykuł uświadamiamy sobie wyraźnie jak olbrzymie zmiany w życiu Kościoła niesie z sobą obecna era, pokonstantyńska.

Następne zjawisko — to ogólnoświatowa rewolucja wykorzenienia cywilizacyjnego. Mianowicie człowiek dzisiejszy stał się rów-

nocześnie i świadkiem i „ofiarą" dwóch cywilizacji odmiennych, następujących szybko po sobie. Nie pierwszy to raz na ziemi tak się dzieje, że pewien naród czy nawet kontynent zmienia swoją cywilizację, lecz po raz pierwszy w historii tak wielka masa ludzi, jak obecnie, jest poddana tak głębokiemu i tak gwałtownemu procesowi wykorzenienia. Cyklon ten przechodzi przez całą naszą planetę, poprzez wszystkie kontynenty i wstrząsa potężnie dotychczasowymi formacjami politycznymi, ekonomicznymi, społecznymi i religijnymi. Katolik współczesny jest więc również w jakimś stopniu człowiekiem wykorzenionym. Jego wiara oparta w dużej mierze na tradycji, związana licznymi więzami z ustępującą cywilizacją, została poważnie zachwiana.

Trzeci przejaw owego kryzysu o jakim mówi Ojciec św. — przejaw bodajże najgroźniejszy — to upowszechniające się procesy laicyzacji życia, które zagrażają wszelkiej ideologii — politycznej, kulturalnej, społecznej i religijnej. Te procesy powodują bowiem u bardzo dużego procentu ludzi wytwarzanie się tzw. postawy konsumpcyjnej wobec życia, postawy zamkniętej wobec wszelkich wartości pozaegoistycznych. Wystarczy przypomnieć tu chociażby interesującą dyskusję, jaka od pewnego czasu toczy się na te tematy na łamach naszej prasy.

W takiej kryzysowej sytuacji światowej postawa immobilizmu, a więc jakiegoś *nihil innovetur*, jest najgorszą postawą jaką można sobie wyobrazić. Stąd więc powszechne oczekiwanie w Kościele na nowe formy pracy apostolskiej, stąd nowe próby i śmiałe eksperymenty duszpasterskie — nie zawsze zresztą udane. Istnieje powszechna opinia, że Sobór Watykański będzie soborem duszpasterskim w tym sensie, że będzie poświęcony właśnie w dużej mierze ocenie dotychczasowych i wypracowaniu nowych metod duszpasterskich. Wszak na dwanaście Komisji Soborowych osiem zajmuje się właściwie sprawami duszpasterskimi.

Nasze przewidywania w dziedzinie nowych form apostolstwa rozpocznijmy od kleru parafialnego, który w Kościele znajduje się na najbardziej wysuniętych pozycjach. Księża ci bowiem w pierwszym rzędzie „znoszą ciężar dnia i upału", jak owi pierwsi robotnicy z ewangelicznej przypowieści. Na czwartej sesji Centralnej Komisji Soborowej, kard. Pizzardo podał, że w Kościele Powszechnym potrzeba obecnie ok. 200 tys. kapłanów, jeśli uznamy postulat, iż jeden duszpasterz powinien przypadać przeciętnie na 1000 wiernych. Stąd można przypuszczać, że po Soborze zostanie rozwinięta na dużo większą skalę niż dotychczas akcja *recrutement sacerdotal* — „rekrutacja kapłańska" jak to nazywają Francuzi.

Tu pewna dygresja. Papież w jednym ze swoich przemówień w marcu ub. r. podczas sesji Soborowej Komisji Studiów i Seminariów podkreślił bardzo silnie konieczność pogłębienia i badań dotyczących problematyki powołania kapłańskiego. Dotychczas zajmowano się tym zagadnieniem głównie z punktu widzenia Prawa Kanonicznego, które określa szczegółowo warunki zdatności do kapłaństwa, natomiast psychologia powołania kapłańskiego stanowiła do niedawnego jeszcze czasu „ziemię nieznaną". A przecież jeśli mamy wyjść poza okres improwizacji i zacząć w pełni planową akcję budzenia powołań, musimy poznać możliwie dokładnie te wielce skomplikowane, psychologiczne procesy, które określamy mianem powołania kapłańskiego. Dlatego wydaje się, że ten nowy dział psychologii — psychologia powołania kapłańskiego — rozwinie się poważnie po Soborze. Z tej dziedziny psychologii pojawiło się w ostatnich kilkunastu latach parę prac naukowych, dotyczących głównie okresu życia alumnów jeszcze przed wstąpieniem do seminarium duchownego. Jak wygląda natomiast psychologia powołania kapłańskiego, jeśli chodzi o alumnów będących już w seminariach duchownych, a zwłaszcza jak kształtują się te procesy u kapłana po otrzymaniu święceń? Te sprawy, o ile mi wiadomo, dotychczas nie stały się jeszcze przedmiotem szerszych badań naukowych.

Problematyka psychologii powołania kapłańskiego wiąże się jeszcze z innym bardzo ważnym zagadnieniem, które przygotowuje Soborowa Komisja Studiów i Seminariów. A mianowicie — chodzi tu o dyskutowane już od dłuższego czasu na łamach pism duszpastersko-teologicznych zagadnienie takiej formacji alumnów w seminariach duchownych diecezjalnych i zakonnych, jakiej wymagają potrzeby współczesnego duszpasterstwa. Są to sprawy niesłychanie trudne i delikatne i można oczekiwać, że będą one przedmiotem szczególniejszej troski Kościoła w okresie posoborowym.

Innym problemem, który Kościół w okresie posoborowym będzie starał się rozwiązać to parafie-giganty (30—50 tys. wiernych) we współczesnych gwałtownie rozbudowanych miastach-gigantach. Jeśli chodzi o parafie to istnieje powszechna opinia, że nie powinny one liczyć więcej niż ok. 5—8 tys. wiernych. Episkopat holenderski, który dysponuje prawdopodobnie największą procentowo w skali światowej ilością duszpasterzy, przystępuje obecnie bardzo konsekwentnie do dzielenia parafii. Jest to jednak proces — jeśli chodzi o inne kraje — niesłychanie trudny, potrzeba bowiem i nowych świątyń, a zwłaszcza dużo więcej księży. Narazie więc w większości krajów te pożądane zmiany pozostaną ciągle jeszcze w sferze marzeń. Być może, że wznowienie starochrześcijańskiej

instytucji diakonatu — o czym jeszcze będzie mowa — przyspieszy realizację tych planów.

Parafie dotychczasowe posiadają charakter wyłącznie terytorialny. Pewne dane jednak wskazują na to, że okres posoborowy w Kościele będzie świadkiem powstawania również nowej formy parafii, mianowicie tzw. „parafii personalnych". Zawiązki tego rodzaju parafii istnieją już prawie we wszystkich ośrodkach wielkomiejskich. Mam tu na myśli np. duszpasterstwo akademickie, duszpasterstwo „księży-robotników" w zmodyfikowanej formie, duszpasterstwo immigrantów robotników, sezonowych i stałych; duszpasterstwo członków JOC-u i innych organizacji im pokrewnych. Następnie chodzi tu o takie nowe formy pracy duszpasterskiej jak poradnictwo małżeńsko-rodzinne; poradnictwo korespondencyjne w sprawach trudności światopoglądowych; duszpasterstwo telefoniczne (wielce udane próby w Stanach Zjednoczonych); parafie „na kółkach" — (np. samochód-kaplica, który np. stanowi *sui generis* kościół parafialny taksówkarzy w Montrealu lub — cyganów w NRF) i wiele, wiele innych.

Jeśli mowa o nowych formach apostolstwa w Kościele, to nie sposób pominąć tutaj pewnych zmian, jakie zapewne dokonają się i w życiu zgromadzeń zakonnych. Mianowicie — po Soborze będziemy zapewne świadkami coraz większego włączania osób zakonnych w pracę duszpasterską Kościoła. Pociągnie to za sobą cały szereg poważnych konsekwencji, których nie sposób szczegółowo omawiać w ramach tych ogólnych rozważań.

Odrębny i rozległy dział posoborowej pracy duszpasterskiej będzie stanowiło również to, co określamy dzisiaj mianem duszpasterstwa liturgicznego. Podobno prace Soborowej Komisji Liturgicznej są bardzo zaawansowane a propozycje zmian i reform w tej dziedzinie daleko idące. Zagadnieniu duszpasterstwa liturgicznego poświęcił swój wielkopostny list pasterski w r. 1958 kard. Montini arcybiskup mediolański. Kard. Montini pisze tam m. in.:

*W naszych stosunkach z Bogiem musimy odnaleźć na nowo uzdolnienie do prowadzenia dialogu, tak, jak to dzieciom przystoi, w pełni Ducha i Prawdy* (por. Jan 4, 26), *tak właśnie, jak tego Ojciec od nas oczekuje. Nasza religijność musi odnaleźć ten wyraz, który odpowiada jej prawdziwej naturze; nasze życie duchowe winno być wzbogacone nową serdeczną głębią poprzez nowy sposób obcowania z Bogiem; nasze przeżycia religijne rozbudzone na nowo przez zew prawd nadprzyrodzonych, muszą odnaleźć swój język jasny i szczery, skuteczny i prawdziwy, pełen prawdy i poezji, aby nawiązać kontakt z Bogiem zawsze obecnym.*

*Nie leży to jednak w moich zamiarach, aby prześledzić teraz rozliczne i różnorodne aspekty tego rozległego jak morze tematu o modlitwie chrześcijańskiej. Zatrzymajmy się chwilę tylko na jednym z nich, ponieważ jest sam przez się wybitny, a dla nas bardziej użyteczny. Dotyczy on modlitwy ludu chrześcijańskiego, rozważanego jako żywa społeczność i zjednoczonego w tym celu, aby czcić Pana Boga publiczną adoracją. Mam na myśli modlitwę liturgiczną.*

*Stanowi ona równocześnie główną arterię, do której prowadzą strumienie prywatnej i ludowej pobożności i z której wypływają inne, zasilające indywidualne życie wewnętrzne. Zarówno duszpasterze jak i wierni są zobowiązani trzymać się modlitwy liturgicznej i to nie tylko poprzez obowiązującą zewnętrzną praktykę, ale w taki sposób, aby czerpać z niej niczym nie zastąpioną strawę duchową. Winna ona stanowić główny nurt katolickiego życia religijnego pośród narastającego zeświecczenia dzisiejszego społeczeństwa i dać Kościołowi głębszą, prawdziwszą wiedzę o nim samym a także zdolność do łatwiejszego, bardziej pociągającego sposobu zdobywania dusz dla przedziwnych nowych narodzin w zjednoczeniu z Bogiem. Jest to rzecz wiadoma, że liturgia stanowi dziś centralny problem duszpasterski.*

Innym zagadnieniem, które jest obecnie szeroko dyskutowane, to współczesne kaznodziejstwo. Chodzi tu o tematykę kazań, podejście do słuchaczy, sposób ujmowania tematu, język. I w tej tak ważnej dziedzinie pracy duszpasterskiej szuka się również nowych dróg. Przykładem może tu być słynny włoski kaznodzieja, jezuita, ojciec Lombardi, zwany „mikrofonem Boga", lub — „szokujący" kaznodzieja nowojorski biskup Fulton Sheen, który przemawia co niedzielę przez telewizję i słucha go 20 milionów Amerykanów, nie tylko katolików.

Potrzeby współczesnego duszpasterstwa dyktują również zmiany w sprawie indeksu książek zakazanych i katechizmu. Sprawa indeksu zostanie prawdopodobnie zupełnie inaczej ustawiona, a dotychczasowy katechizm — jeśli chodzi o układ materiału i formę jego podania — zostanie gruntownie przekształcony. Właściwie to już się stało. Mam tutaj na myśli znakomity *Einheitskathechismus* Herdera, opracowany w latach 1938—55, przez grono specjalistów, a przetłumaczony już na dwadzieścia języków; również na język polski (w r. 1959). Można wyrazić przypuszczenie, że ten rodzaj katechizmu wejdzie po Soborze w powszechne użycie.

Dużą innowacją w Kościele po Soborze będzie również wznowienie starochrześcijańskiej instytucji diakonatu. Zagadnienie to wszechstronnie opracowała Soborowa Komisja Sakramentów. Mówi się obecnie o dwojakiej formie diakonatu: diakonat o cha-

rakterze masowym dla kontynentów odczuwających szczególnie dotkliwy brak duchowieństwa — (Afryka i Ameryka Południowa) — oraz diakonat o charakterze elitarnym, zwłaszcza w wielkich parafiach miejskich. Z krajów europejskich tą drugą formą diakonatu są zwłaszcza zainteresowane: Anglia, NRF i Francja. Jakie funkcje mogliby pełnić owi diakoni na terenach misyjnych i w Ameryce Południowej, której brakuje obecnie ok. 100 tys. księży? A więc: udzielanie Chrztu; rozdawanie Komunii św.; odprawianie właściwie wszystkich nabożeństw z wyjątkiem Mszy św.; głoszenie kazań; prowadzenie pogrzebu; asystowanie przy zawieraniu Małżeństwa (wymagałoby to pewnych zmian w przepisach Prawa Kanonicznego); nauczanie religii. Tam, gdzie kapłan dojeżdża tylko raz na parę miesięcy, mógłby diakon odprawiać zamiast Mszy św. specjalne nabożeństwo, będące uroczystą adoracją Najśw. Sakramentu. Kościół mógłby zezwolić na odprawianie w takich wyjątkowych sytuacjach nabożeństwa, które byłoby czymś w rodzaju tzw. *missa praesanctificatorum* w W. Piątek.

Natomiast, jeśli chodzi o diakonów w krajach europejskich, to najlepiej nadawaliby się do tego mężczyźni starsi (np. po ukończeniu powiedzmy 35 roku życia), posiadający wyższe studia, żonaci. Przeszło dziesięcioletnia dyskusja na temat diakonatu wykazała, że olbrzymia większość zabierających głos na ten temat wypowiada się za tym, aby diakonów nie zobowiązywać do celibatu. Kandydat na diakona po ukończeniu powiedzmy trzyletnich „wieczorowych" studiów teologicznych i po otrzymaniu święceń wykonywałby nadal swój dotychczasowy zawód i chodziłby ubrany po cywilnemu. Swojej nowej pracy apostolskiej diakona mógłby poświęcić dziennie np. około dwie godziny. Funkcje diakona mogłyby być następujące: głoszenie konferencji religijnych; pomoc w rozdawaniu Komunii św. i zanoszeniu jej chorym na terenie parafii; odprawianie pewnych nabożeństw np. Drogi Krzyżowej w W. Poście czy wieczornych nabożeństw w ciągu roku; przewodniczenie podczas niedzielnej Mszy św. (tzw. przewodnik kultu np. podczas Mszy św. recytowanej); pomoc w udzielaniu Chrztu św. w pewne dni w roku np. na drugi dzień Bożego Narodzenia i Wielkiej Nocy, kiedy to w parafiach wielkomiejskich liczba dzieci do Chrztu przekracza często setkę. Żonaci diakoni mogliby z powodzeniem zastąpić w duszpasterstwie „księży-robotników", jak na to zwrócono uwagę w toczącej się obecnie na te tematy dyskusji. Wydaje się więc, że diakoni mogliby poważnie odciążyć tak bardzo nieraz przepracowanych duszpasterzy parafialnych i umożliwić kapłanom poświęcenie więcej czasu na te obowiązki, których za nich nikt inny nie wykona (np. słuchanie spowiedzi). Zdaję sobie doskonale sprawę, że wznowienie starochrze-

ścijańskiej instytucji diakonatu będzie dla pewnych osób z początku pewnego rodzaju „szokiem", ale nie przesadzajmy. Podobnie wyglądała np. sprawa we Włoszech, kiedy to osoby świeckie, mężczyźni i kobiety, z *Pro Civitate Christiana* zaczęły głosić rekolekcje i misje. Po paru latach przyzwyczajono się jednak do tego i obecnie ta akcja duszpasterska nie tylko że nie budzi oporów ani u wiernych ani u duchowieństwa, lecz wręcz przeciwnie, cieszy się coraz większą popularnością.

Chciałbym jeszcze pokrótce przypomnieć zagadnienie nowych form pracy duszpasterskiej na terenach zamieszkałych przez ludy kolorowe, posiadające swoje własne stare kultury. Wielowiekowe tradycje akcji misyjnej, polegające na przeszczepianiu tym ludom chrześcijaństwa wraz z całą oprawą kulturową zachodnio-europejską poddaje się dzisiaj radykalnej rewizji, głosząc zasadę daleko posuniętego „odzachodnienia" chrześcijaństwa. (Nie będę tego tutaj szerzej rozwijał, ponieważ w okresie ostatnich kilku lat parokrotnie na ten temat pisano i w „Tygodniku Powszechnym" i w „Znaku.) W związku z tym „odzachodnieniem" stanie przed Kościołem w okresie posoborowym olbrzymie zadanie asymilacji starych kultur Afryki, a zwłaszcza Azji, czyli to, co określa się obecnie jako afrykanizację, indianizację czy japonizację katolicyzmu. Być może, że w niedalekiej przyszłości będziemy świadkami powstania nowych liturgii i nowych obrządków, opartych na tradycjach i wartościach kulturowych ludów kolorowych. Ciekawe próby w tej dziedzinie dokonuje się zwłaszcza od niedawnego czasu w Indiach.

Kończąc te rozważania pragnąłbym jeszcze raz podkreślić najważniejsze i najistotniejsze zmiany, jakie prawdopodobnie będą się dokonywały w Kościele po II Soborze Watykańskim.

A więc: „dowartościowanie urzędu biskupiego" i wiążąca się z tym decentralizacja w Kościele oraz nawrót do zasady kolegialności; równolegle z tym procesem będzie się dokonywał inny, również bardzo ważny proces, a mianowicie „dowartościowanie" laikatu; następnie — wielki rozwój idei ekumenicznych w skali dotąd w historii Kościoła niespotykanej; rewizja wielu dotychczasowych metod duszpasterskich i wprowadzenie metod nowych, czasami nawet bardzo śmiałych; wreszcie — dalsza uniwersalizacja katolicyzmu, co się przejawi zwłaszcza w odmiennym podchodzeniu Kościoła do kultur ludów kolorowych.

Papież przemawiając po uroczystej Mszy św. odprawionej wg liturgii słowiańsko-bizantyńskiej w Bazylice św. Piotra w dniu 13 listopada 1960 r. na rozpoczęcie prac Przygotowawczych Komisji Soborowych, powiedział m. in.:

*Zadaniem nowego Soboru będzie wytężyć siły, aby przywrócić obliczu Kościoła Chrystusowego blask najprostszych i najczystszych rysów Jego młodości i przedstawić Go w takim stanie, jakim uczynił Go Boski Założyciel: bez skazy i zmarszczki... Sobór musi się zająć sprawami Kościoła, aby w pełnym miłości studium odszukać rysy młodości bardzo gorliwej i przebudować je w ten sposób, aby ukazać Jego zdobywczą moc wobec duchów współczesnych.*

Wszyscy zdajemy sobie sprawę, że aczkolwiek obecna faza przygotowań soborowych jest bardzo ważna — Papież tak często prosi cały świat katolicki o modlitwy w tej intencji — to jednak dużo ważniejszy będzie okres posoborowy, kiedy to postanowienia II Soboru Watykańskiego trzeba będzie wcielać w życie. Pod tym względem analogia z okresem potrydenckim w Kościele nasuwa się tu dość wyraźnie.

**Ks. Andrzej Bardecki**

Ks. G. THILS

# SOBÓR EWANGELICZNY I EKUMENICZNY

*Zapowiedź zwołania Soboru wywołała istną powódź publikacji — ten fakt daje do myślenia: może też budzić obawy, że w samej działalności Soboru zabraknie porządku i skupienia przede wszystkim na sprawach najważniejszych *. Zwłaszcza, że i sama zapowiedź miała charakter dość ogólnikowy — Sobór ma dopomóc w przystosowaniu Kościoła do czasów obecnych —* aggiornamento *— ale w jakim znaczeniu?*

*Przyglądając się sytuacji bardziej z bliska można zauważyć, że wielka liczba sugestii i postulatów pod adresem Soboru nie musi oznaczać chaosu, a propozycja ogólna może wspaniale trafiać w sedno. Wydaje się, że można już obecnie wyodrębnić i ustalić dwie zasadnicze linie kierunkowe, dwie współrzędne soborowych poszukiwań, które wszystkim decyzjom doktrynalnym i wszystkim postanowieniom dyscyplinarnym nadadzą znaczenie głębokie i podstawowe. Jak je nazwać? Aby uniknąć neologizmów będziemy mówić o ewangeliczności i ekumeniczności. Wyjaśnimy zaraz, co przez te terminy rozumiemy. Ewangeliczność — to wewnętrzna odnowa Kościoła, uzgodnienie z jego własnym ideałem, to co inaczej można by nazwać uświęceniem czy też apostolskością. Ekumeniczność to znów odnowa, lecz tym razem w relacji do świata, przystosowanie do jego obecnego kształtu. Ta sama treść zawiera się w połączeniu dwóch znamion Kościoła — jedności i katolickości.*

*EWANGELICZNOŚĆ. A więc jeszcze raz świętość, powrót do Ewangelii, odnowienie ducha apostolskiego, oczyszczenie, przywrócenie pierwotnej prostoty... Te wyrażenia i całe mnóstwo ich synonimów powtarzają się raz po raz w różnych studiach i pracach.*

---

* *Vers un Concile Evangélique et oecuménique*, „Informations catholiques internationales", 1962, No 159.

*Przypomnijmy choćby słowa przemówienia Jana XXIII skierowanego do przedstawicieli Włoskiej Akcji Katolickiej: „Z łaską Bożą zwołujemy więc Sobór. Mamy zamiar przygotować go biorąc pod uwagę to co najważniejsze: zgodne z pragnieniami Naszego Pana umocnienie żywej więzi jedności całej rodziny katolickiej. Skoro usuwając wszystko, co na płaszczyźnie ludzkiej mogłoby być przeszkodą w szybkim postępie, dokonamy już tego trudnego dzieła, wtedy pokażemy światu Kościół w całym jego blasku,* sine macula et ruga" *(„Doc. cathol." 1959, c. 1098—1099).*

*We wszystkich refleksjach nad zadaniami Soboru możemy odnaleźć tego ducha ewangelicznego, ze wszystkim co on przynosi: osobistym oczyszczeniem, uświęcającą ascezą, prostotą w sposobie życia, braterstwem i gościnnością, duchem ubóstwa, wewnętrznym optymizmem w działaniu, czystością środków oddziaływania apostolskiego, podporządkowaniem techniki człowiekowi, skromnością w sprawowaniu władzy, przenikaniem tego co duchowe w samo serce struktur społecznych. Jeszcze jeden przykład — wypowiedź Jana XXIII na temat „stosowania środków bogatych" jak powiedzieliby niektórzy, lecz język którym przemawia papież jest bardziej obrazowy. Czyniąc aluzję do walki Dawida z Goliatem Ojciec Święty mówi: „Epizod ten jest ogromnie wymowny dla każdego, kto tylko posiada jasne zrozumienie apostolskiej misji Kościoła... Prostota małego Dawida stojącego naprzeciw olbrzyma prawdziwie przedstawia Kościół Katolicki, święty i błogosławiony. („Doc. Cath. 1961, 886).*

## OPTYMIZM NADPRZYRODZONY

*Trzeba rozszerzyć perspektywy. Wszystkie problemy podniesione na Soborze będą nosić znamiona tego ducha ewangeliczności, w różnych postaciach, lecz w końcu sprowadzające się do czegoś wspólnego. Przypomnijmy sobie dziedziny powierzone różnym komisjom przygotowawczym: biskupi i kierowanie diecezjami, dyscyplina kleru i ludu chrześcijańskiego, zakony, sakramenty, studia kościelne, misje, liturgia, laikat, współczesne środki porozumienia i informacji. We wszystkich tych dziedzinach, w każdym określeniu i każdej nowo wprowadzonej zmianie znajdzie wyraz ten właśnie duch ewangeliczny, nadprzyrodzony optymizm, wysiłek oczyszczenia, troska o prostotę, powołanie do bezinteresowności i pokory, odnowienie życia wewnętrznego, apostolska śmiałość — i to wszystko tak w życiu każdej jednostki jak i w życiu grup społecznych w zamierzeniach i metodach działania, w osobistych przeżyciach i w strukturach organizacyjnych, w stylu i w wytworach kulturalnych....*

*Duch ewangeliczny (ze wszystkim co on oznacza) ma przeniknąć wszystkie odcinki życia Kościoła (i wszystko co one zawierają). Oto, jak sądzę, pierwsza linia kierunkowa Soboru.*

*EKUMENICZNOŚĆ. Oto druga współrzędna. Termin ten mniej jest wymowny niż słowo „ewangeliczność", wymaga więc obszerniejszego wyjaśnienia. Ekumeniczność to wewnętrzna katolickość Kościoła przejawiająca się na całej ziemi. Jahwe zapowiedział zgromadzenie całej ludzkości w jeden lud wierzących; w Chrystusie realizuje się pojednanie i zjednoczenie wszystkich ludzi, Kościół wzywa do siebie wszystkie narody aby stać się duchowym mieszkaniem wszystkich wiernych. Lecz czyż nie trzeba, aby to mieszkanie stało się dla wszystkich domem, domem który nie tylko jest otwarty lecz i zdatny do zamieszkania dla każdego? Jeśli tak, to rozumiemy już na czym polega ekumeniczność Kościoła. Oznacza ona po pierwsze wyrzeczenie się tego wszystkiego, co nie będąc konieczne dla zachowania autentycznej jedności, stanowi w życiu Kościoła przejaw partykularyzmu, ciasnoty, podejścia monopolistycznego, niewłaściwej tendencji do ujednolicenia. Od strony pozytywnej ekumeniczność wymaga aktualizacji i wcielenia w samą jedność Kościoła wszelkiej uprawnionej rozmaitości i różnorodności, dopuszczenia licznych odcieni i wartościowych cech swoistych reprezentowanych przez różne społeczności. Tak prawdziwy uniwersalizm godzi się z autentyczną jednością, bogatą i wielobarwną dzięki temu, co wnoszą w nią poszczególni ludzie i wspólnoty. Potrzebny jest uniwersalizm w modlitwie i w pobożności, w życiu wewnętrznym i we wrażliwości religijnej, w stosunku do różnych typów umysłowości i kultury, uniwersalizm w działaniu Kościoła i w ponoszeniu odpowiedzialności, w formach i stylu życia chrześcijańskiego duchownych i świeckich.*

*Ekumeniczność ma być realizowana w całym życiu Kościoła: w traktowaniu tych, którzy go uznają za Matkę, w obcowaniu z chrześcijanami oddzielonymi od niego, w metodach wszczepiania Kościoła tam, gdzie głoszona jest Ewangelia, w obecności Kościoła w tym, co nazywamy „światem". W tym znaczeniu zakres ekumeniczności jest szerszy niż zakres ekumenizmu, istniejącego współcześnie ruchu, którego celem jest pełniejsza realizacja ekumeniczności Kościoła w stosunku do oddzielonych braci.*

*Lecz wróćmy do ekumeniczności jako drugiej współrzędnej soborowej. Odrzuca ona wszelki partykularyzm i akceptuje wewnątrz jedności Kościoła wszelkie uprawnione i słuszne zróżnicowanie. Oto kilka przykładów:*

*W kulcie liturgicznym. Obrządek łaciński — z pewnością — lecz także integracja coraz bardziej naturalna i coraz*

*szersza innych obrządków. W dniu swojej koronacji papież głosił słowo Boże po łacinie i po grecku; w roku 1961 wyświęcił biskupa w obrządku bizantyńskim. Podkreślano w ciągu wieków rolę i oryginalny wkład ducha rzymskiego, galijskiego czy germańskiego w wypracowaniu naszych rytów liturgicznych, w najbliższych czasach będziemy się cieszyć z bogactw jakie przyniosą geniusz Afryki i mądrość Azji. Jan XXIII powiedział o Kościele że „jest on wspaniale różnorodny w swoich obrządkach i językach jakich one używają, w rozwoju liturgii stosujących się do rozmaitych epok i ludów — a zarazem jest on zawsze jednym płomieniem wiary i posłuszeństwa." („Oss. Romano" 16—17 marca 1959, Alokucja do pielgrzymów z Wenecji).*

*W życiu wewnętrznym. Różne zakony i zgromadzenia posiadają w tym zakresie własny styl i tradycje, istnieje też duchowość laików, odpowiednia dla ich stanu życia w świecie. Możliwa jest świętość w klasztorze lecz możliwa jest też świętość w świecie. Istnieje asceza właściwa dla duchownych, lecz i asceza laików realizująca się także w ich działalności czysto świeckiej. Zachodnie formy życia monastycznego pochodzą z Egiptu, teraz może powstać nowa forma cenobityzmu azjatyckiego, zaczerpnięta z zachodu, a jednak oryginalna...*

*W działaniu i sprawowaniu urzędów kościelnych. Istnieje papiestwo, które pomaga biskupom bronić się przed wpływami zbyt zachłannych nacjonalizmów, a jednocześnie niezaprzeczalna powszechność mogłaby być wyrażona na przykład poprzez utworzenie regionalnych komisji episkopatu. Hierarchia posiada misję apostolską, a jednak za życie i rozwój Kościoła odpowiedzialny jest cały lud chrześcijański a więc i laikat, który ma tu wnieść swój własny wkład i odcień nie do zastąpienia.*

*Istnieje wreszcie mądrość „starych Kościołów", lecz cenne są także intuicje zdobyte przez „Kościoły młode"...*

## ZREALIZOWAĆ POWSZECHNOŚĆ

*Jeszcze raz uniwersalizm. Tym razem w perspektywach eklezjologicznych. Istnieje życie chrześcijańskie rozumiane tak jak się ono przejawia w zasadniczych elementach tradycji wyznaniowej rzymsko-katolickiej. Lecz właśnie katolickość byłaby realizowana pełniej poprzez zjednoczenie wszystkich Kościołów chrześcijańskich, z których każdy wnosi swój odrębny ton we wspólne autentyczne dziedzictwo chrześcijańskie. Jeszcze cudowniej byłaby realizowana katolickość poprzez przyjęcie skarbów duchowej mądrości, jakie posiadają liczne narody które już osiągnęły dojrza-*

*łość. Ich obecność w Domu Kościoła mogłaby ogromnie wzbogacić wszystkich. W dziedzinie myśli teologicznej: Studium tomizmu jest niewątpliwie bardzo korzystne i wskazane, szczególnie w szkołach, lecz przede wszystkim i nade wszystko ważna jest, podnoszona przez wielu kolejnych papieży, zasada sprawiedliwej wolności i uczciwego współzawodnictwa intelektualnego.*

*Ewangeliczność — źródło wciąż odnawiającej się młodości i dynamizmu duchowego, który zawsze jest żywy: nowa epifania owoców Ducha Świętego, o których mówi list do Galatów: „A owocem Ducha jest miłość, wesele, pokój, cierpliwość, dobrotliwość, dobroć, nieskwapliwość, cichość, wiara, skromność, wstrzemięźliwość, czystość..." (Gal. V, 22—24). To właśnie jest pierwsza współrzędna Soboru, która wszelkim jego poczynaniom nada głębokie znaczenie. Druga współrzędna, ekumeniczność, jest być może bardziej zadziwiająca: Pociąga ona za sobą pozytywną ocenę wszystkich autentycznych wartości świata, który pod wieloma aspektami stał się obecnie światem dojrzałym, dorosłym, jest to więc wizja historyczna przepojona podstawowym głębokim optymizmem. W świecie niespokojnym, przygotowanym na najgorsze jest to gest tym bardziej godny podziwu, że wyraża się raczej w życiu niż w słowach.*

**Ks. G. Thils**
tłum. HB

KS. JAN ZIEJA

# EWANGELIA NA NOWO ODCZYTANA

## I

Najpierwszą książką, którą po przyjeździe ze wsi do wielkiego miasta jako 11 letni chłopiec za kopiejki z pieniędzy matczynych u jakichś sekciarzy w Warszawie na ulicy Elektoralnej kupiłem, była Ewangelia św. Jana, a potem inne jej tomiki, również po 3 kopiejki nabywane. — I odtąd Ewangelia stała mi się książką tak umiłowaną, że wszystko, co potem czytałem lub przeżyłem, ustawiało mi się zawsze, aż do dziś, w jakimś stosunku do Ewaneglii: wszystko jej przyświadczało i o jej realizację wołało i woła.

Z łatwością możemy dziś wziąć do rąk tę małą książeczkę (w momentach uroczystych zwiemy ją nawet „Księgą"), której grecka nazwa "Ευαγγέλιον,, (*Euangelion*) znaczy po polsku „Dobra Nowina" lub „Radosna Nowina". Jej rękopisy przechowywano niegdyś w tabernakulach świątyń razem z Najświętszym Sakramentem. W uroczystych obrzędach liturgicznych całujemy ją i okadzamy; kładziemy tę księgę symbolicznie na pochylone barki i głowy przyjmujących sakrę biskupią; powstajemy z miejsca, gdy się wyjątki z niej odczytuje podczas Mszy świętej; katecheci przekazują jej piękne opowieści dzieciom i młodzieży; w kancelariach i sądach kościelnych na niej kładą swe ręce ludzie przysięgający, że mówią prawdę; różne instytucje, stowarzyszenia, firmy wydawnicze i jednostki żarliwe lub interesowne zajmują się jej rozpowszechnianiem w druku we wszystkich językach po całym świecie...

*Jej królowanie nad nami wiekuiste zawiera się nie w słowach cudownych, lecz w mocy. W ciągu dziewiętnastu wieków tysiące milionów ludzi czerpało ze źródeł tej mocy wszystką duszą i sercem całym, lecz źródłom nic nie ubyło z ich wody żywej, podobnie, jak rzesze najliczniejsze nie zdołałyby w ciągu wieków, pracując wszystkim mnóstwem swych dłoni, wyczerpać głębin Atlantyku.* (Eugeniusz Małaczewski, „Koń na wzgórzu", Warszawa 1923)

Ewangelię przede wszystkim podawał ks. Władysław Korniłowicz inteligencji katolickiej ze swego „Kółka". To samo czynił ks. Edward Szwejnic, nie wahając się dawać Ewangelię do rąk młodzieży akademickiej a nawet gimnazjalnej, co jak wiemy, w jednym i drugim wypadku wydało skutki błogosławione.

Obok tych ludzi szeroko znanych nasuwają się mej pamięci i maluczcy miłośnicy Ewangelii: ta dwudziestoletnia, zdrowa i hoża dziewczyna prawosławna z okolic Nieświeża, która ukończywszy sześć klas gimnazjum (około roku 1931) tak się rozmiłowała w Ewangelii, że poświęciła się całkowicie jedynej sprawie: jej upowszechnianiu, czytywaniu i wyjaśnianiu tym, którzy czytać nie umieli. Ci starzy, czytać nie umiejący, chłopi polescy z Podhatia i Podbołotia, którzy nalegali na swą nauczycielkę: „Kob tak panienoczka nam kołyś Ewanhelia poczytała: Heta nam wielmi podabajetsa". I ta młodzież i starsi chłopi z M., którzy prosili, by z nimi systematycznie czytywać Ewangelię na zebraniach niedzielnego Uniwersytetu Ludowego.

Ewangelia natchnęła ostatecznie Gandhiego do stosowania w naszych czasach nowych metod w walce o wyzwolenie polityczne jego narodu.

*

*Nigdy nie przestaniemy napominać wszystkich wiernych, aby przez codzienne gorliwe czytanie starali się jakby do krwi swojej wprowadzić zwłaszcza Ewangelię Pana naszego, jak również Dzieje i Listy Apostolskie... tak, żeby już nie było żadnej rodziny chrześcijańskiej, która by ich nie miała, i żeby codzienne ich czytanie i rozważanie stało się zwyczajem powszechnym.* (Benedykt XV, Papież, w encyklice *Spiritus Paraclitus* z 1920 r.)

*Polityką parafii, jako takiej, jest realizacja Ewangelii.* (Kardynał Hlond, List pasterski *O życiu parafialnym* z 1931 r.)

*Sobór będzie bodźcem Bożym do ponownego głębszego odczytania Ewangelii, aby treść jej lepiej zastosować w zmienionych, nowoczesnych warunkach życia.* (List pasterski biskupów polskich *O soborze powszechnym* „Tygodnik Powszechny" z 14. I. 1962 r.)

*

Sobór Powszechny będzie niezadługo. Na pewno w wielu dziedzinach stanie się bodźcem potężnym. Na pewno i w tej, żeby Ewangelię świętą ponownie odczytać, głębiej zrozumieć i lepiej stosować w życiu.

*

Czy można sobie wyobrazić, jakie przemiany zajdą w życiu społeczności chrześcijańskiej, która przyjmie ten potężny „bodziec Boży", nowy wyraz pragnień Jezusowego Serca: *Przyszedłem puścić ogień na ziemię; a czegóż chcę, jeno aby zapłonął* (Łk 12, 49?) Spróbujmy spojrzeć w tę błogosławioną a tak i przez nas upragnioną przyszłość, bo jest coś z prawdy w tych gorzkich słowach Kazimierza Brodzińskiego:

*Chrystus wam ziarna życia rozesłał po świecie, ale od wieków dotąd — łupiny gryziecie. (Wybór poezji*, s. 268, „Bibl. Narodowa", nr 34).

## II

Spróbujmy więc spojrzeć w przyszłość. Tuż za granicą dnia dzisiejszego, już w pierwszym zaraz roku po Soborze Watykańskim II, widać rzecz, dotąd nigdy i nigdzie nie spotykaną. Z polecenia Stolicy Apostolskiej dokonano dzieła ogromnego: wszędzie, po całej ziemi, przy każdej świątyni chrześcijańskiej, w każdej księgarni, w każdym kiosku z gazetami i papierosami, w każdym sklepie spożywczym i w każdej jadłodajni — za grosze dostać można niewielką książeczkę, na cieniutkim papierze wydaną, zawierającą 4 Ewangelie i Dzieje Apostolskie, zaopatrzone z niezbędne króciutkie objaśnienia; całość zaaprobowana jednomyślnie przez zwierzchność kościelną katolicką i przez zwierzchności innych główniejszych wyznań chrześcijańskich. Jak do tego doszło — tylko Duchowi Świętemu wiadomo. Dość, że przy opracowaniu tekstu tej książeczki pracowali bibliści, filologowie i teolodzy katoliccy, protestanccy i prawosławni. A skąd się znalazły środki na to wszystko? W sposób bardzo prosty: jednej niedzieli po całym świecie, we wszystkich świątyniach chrześcijańskich, ogłoszono zbiórkę na ten cel. Powstał z tego ogromny fundusz, który ciągle jeszcze rośnie przez ofiarność wiernych, rozentuzjazmowanych do tego dzieła. Fundusz ten idzie tylko na wydawanie tej jednej książeczki w różnych językach. Ośrodki wydawnicze działają w każdym kraju, realizując ten sam plan. Cały dochód ze sprzedaży obraca się tylko na robienie nowych, coraz doskonalszych, coraz piękniejszych i coraz tańszych wydań: Cała ziemia stanęła w płomieniach Słowa Bożego!

*

*Żaden zakon i reguła żadna żadnego Świętego nie jest Ewangelią; i żadna z czterech Ewangelii nawet — nie jest pierwszą i jedynie stanowczą. Tylko ta, co jest* j e d n a  n a  d n i e  *i w posadzie onych czterech* (C. N o r w i d, *Listy* II, s. 7).

Wobec tej jedynej Ewangelii zająć można poważnie tylko jedno z dwu stanowisk:

— albo ją odrzucić, tj. potraktować ją jak tyle innych, nawet dobrych książek, dawniej czy dziś pisanych, które mają jakąś wartość i spełniają jakąś służbę cywilizacyjno-kulturową, ale do niczego nas nie zobowiązują,

— albo ją przyjąć, nie przebierając już w jej słowach i zdaniach, przyjąć ją tak, jak się ona sama nam prezentuje, przyjąć całą i całkowicie, na serio, tak, by się nam stała księgą życia. A najpierw — ponownie ją odczytać i ciągle na nowo odczytywać. A *czytać — jest to dogłębiać wyrażenia tak, jak rzeźbić — to nie jest oblizywać, co też i fala z kamykiem potrafi; tak, jak malować — to nie jest farbować. Tak, jak żyć i kochać — to nie jest od czasu do czasu spotkać się nosem w nos i serdecznie uścisnąć* (C. Norwid, *Listy* II, s. 430).

Czytać — jest to „dogłębiać wyrażenia". Spójrzmy znów w przyszłość, już nie w tę najbliższą, ale w te „odległe gdzieś rzeczy", nie wiedzieć jak daleko odległe... Co widać? Co wynikło stąd, że Ewangelię na nowo odczytano i „dogłębiono" jej wyrażeń?

*

*Na pierwszym miejscu postawiono prawdę.*

Bóg jest jedynym, który JEST. On jest absolutną pełnią rzeczywistości, absolutną zgodnością Jego świadomości i poznania — z rzeczywistością, którą jest On sam. On jest absolutną PRAWDĄ. Bóg w Trójcy jedyny jest Bogiem prawdy. Syn Boży, Słowo Przedwieczne, które się stało ciałem — jest Prawdą. Duch Święty jest Duchem prawdy.

Nasza „prawda" — jest zgodnością naszego poznania z rzeczywistością; naszych słów — z tym, co jest w naszej świadomości; naszych czynów — z naszymi słowami i wewnętrznymi intencjami. Przebogata jest kraina naszych prawd. A każda z nich, jako prawda, ma w sobie coś Boskiego. Nawet taka, że „dwa razy dwa jest cztery", że „całość jest większa niż część". Wszechświat jest przesycony prawdą; każda jego cząsteczka jest tym, czym jest, a nie czym innym: każda jest w sobie prawdziwa. Olbrzymie układy światów stoją prawdą swych cząsteczek najdrobniejszych i prawdą swej całości.

Uczeń Jezusa Chrystusa — to człowiek prawdy, człowiek „z prawdy". Każde słowo prawdziwe jest dlań imieniem Pana Boga na codzień. *A co prawdą jest — jest nią w obrocie planet na niebiesiech i w ziarnku piasku i w sercu i w kieszeni i wszędzie; inaczej — to żarty* (C. Norwid, *Listy* I, s. 530).

Zawierzono słowom Chrystusa: *Poznacie prawdę a prawda was wyswobodzi* (J. 8, 32) i *Niech mowa wasza będzie: tak — tak, nie — nie* (Mt. 8, 37).

*Res sacra homo.*

Wyciągnięto wszystkie wnioski z faktu i z dogmatu Wcielenia, tj. przyjęcia człowieczeństwa przez Bóstwo w łonie Dziewicy Maryi. Jak tego pragnął Syn Człowieczy, każdy człowiek stał się naprawdę „rzeczą świętą", godną szacunku i nietykalną, ten przed chwilą poczęty w łonie swej matki i ten dopiero co narodzony i ten kończący życie; ten dobry i szlachetny i ten zły i przewrotny; ten mądry i ten głupi; ten zdrowy i piękny i ten nieurodziwy, schorzały i kaleka; ten biały, żółty, czerwony i czarny; ten ubogi i ten „bogacz"; ten przyjaciel i ten „wróg" — każdy jest na obraz i podobieństwo Boże stworzony, za każdym stoi jego anioł a za aniołem majestat Boży; za każdego ofiarował się Jezus Chrystus na Krzyżu; każdego pragnąłby zbawić i oddać Ojcu. Każdy człowiek, jako człowiek, jest „nie tylko interesujący, ale święty i szanowny", bo „zawsze jest obrazem i podobieństwem Boga żywego. Może ten obraz być skażony, ale to zawsze Boga żywego obraz". A tym obrazem jest cały człowiek, złożony z duszy i ciała, nie tylko sam jego duch nieśmiertelny.

Jak Chrystus mówił kiedyś *o świątyni ciała swego* (J. 2, 21), jak później Apostoł Paweł wołał *Czyż wy nie wiecie, że członki wasze są świątynią Ducha Świętego* (1 Kor. 6, 19), tak też zapatrują się na swoje człowieczeństwo dzisiejsi (jutrzejsi!) wierni: nie widzą w ciele swoim niczego nieskromnego, niczego grzesznego.

Aż dziw bierze, że w dawno minionych wiekach tak zacięcie i nawet krwawo walczono o cześć, należną obrazom religijnym, malowanym na desce, na płótnie czy blasze, rzeźbionym w kamieniu lub w drewnie — a tak łatwo — w owe czasy i później i do niedawna — straszliwie znieważano obraz Boży w żywym człowieku, nie ręką ludzką czyniony, ale przez Boga samego nadany.

*

Stało się jawne w teorii i w praktyce, że chrześcijaństwo to religia miłości, nie takiej tylko, jaka znana była Izraelowi i poganom, ale takiej, jakiej przykład dał nam Jezus Chrystus. Miłość jest najwyższym przykazaniem: wszystkie z niej wychodzą i do niej prowadzą. Ona jest ich królową; one są jej służebnicami, przed nią ustępują i zawsze jej dają pierwszeństwo — a wszystko to dzieje się w prawdzie.

*Czynienie prawdy w miłości* (Ef 4, 15), czyli prawda i miłość organicznie zespolone — to streszczenie religii chrześcijańskiej. Co nie jest prawdą i nie wywodzi się z prawdziwej miłości, nie ma prawa i nie może nosić imienia chrześcijańskiego, choćby to były mury kościelne, obrzędy religijne lub kazanie z ambony głoszone. Miłość do Boga jest czymś wewnętrznie najpierwszym i wartościowo — najwyższym. W dziedzinie zaś realizacji zewnętrznej miłość do człowieka jest czymś najpierwszym. Nie można miłować Boga, nie umiłowawszy człowieka.

*Przykazanie nowe daję wam, abyście się społecznie miłowali; jakom was umiłował, abyście się i wy społecznie miłowali. Po tym poznają wszyscy, żeście uczniami moimi, jeśli miłość mieć będziecie jeden ku drugiemu* (J 13, 34—45).

Odpadły raz na zawsze wszelkie wątpliwości, kto jest praktykującym chrześcijaninem. Ten — kto „czyni prawdę w miłości". Więc nie ten, kto „chodzi do kościoła" lub „przyjmuje sakramenta" — to wszystko może mylić — ale ten kto „czyni prawdę w miłości". Wszystko autentycznie chrześcijańskie w chrześcijaństwie wywodzi się z prawdy i miłości. Nawet świątynie, nawet liturgia. Ani uczniowie P. Jezusa, ani uczniowie Apostołów, ani późniejsi wyznawcy Chrystusa z I—II w. nie myśleli wcale o budowaniu własnych świątyń; wystarczała im najpierw ta jedna jedyna świątynia Boga Jedynego, która była w Jeruzalem, do której zachodził za swego życia ziemskiego i Pan Jezus; a po jej zburzeniu przez Rzymian w 70 r. — choć szybko zapełniali miasta imperium rzymskiego, choć w jakimś mieście mieli już bardzo liczną gminę — zbierali się tylko po domach i tam sprawowali N. Eucharystię. I tak byłoby może aż dotąd, do naszych czasów — gdyby nie... p r a w d a i m i ł o ś ć, które zmusiły wyznawców Chrystusa do wprowadzenia pewnej nowości. — Nie wiemy dokładnie, kiedy to się stało i gdzie. Ale to jest naukowo pewne, że sprawy ułożyły się w taki mniej więcej sposób. Gdy na starochrześcijańskich zgromadzeniach w domach prywatnych, w „wieczernikach" i gospodach sprawowano Najświętszą Eucharystię, wszystko, co było zakonsekrowane, rozdawano uczestnikom; na stole wieczernikowym nie zostawało nic. Wszyscy się rozchodzili. Izba była znów izbą, stół — stołem, przy którym przyjmowali znów codzienny swój pokarm domownicy i goście. I tak było przez długi czas. Aż kiedyś — błogosławiona chwila — ktoś z uczestników rzekł do przewodniczącego („starszego", „biskupa"): „Ktoś z naszych braci jest ciężko chory. A on stale przychodził na nasze zebrania. Czy by tak nie można było zanieść mu tego Chleba Świętego, który my tu wszyscy przyjmujemy. Ten chory brat bardzo by się ucieszył". Przewodni-

czący, oczywiście, zgodził się. Odtąd ustalił się zwyczaj, że „młodzieńcy" (diakoni) donosili Chleb święty chorym.

Gdy nadeszły czasy prześladowań, gdy wielu chrześcijan przebywało w więzieniach — do przewodniczących zebraniom eucharystycznym napływały prośby: „Więzień taki to a taki pragnie być posilony Chlebem świętym. Czy by nie można zanieść tego Chleba do więzienia?" — Przewodniczący, z radością się godził. Ale wysłańcy dopowiadali: „Tylko dzisiaj tego zrobić nie można, bo tam przy więzieniu dziś dozorują poganie. Nie dopuszczą nas do uwięzionego brata. Ale jutro i pojutrze będzie miał służbę przy bramie więziennej jeden z naszych, już ochrzczony. Czy by tak nie można tego Chleba zatrzymać tu do jutra lub do pojutrza? A potem Go stąd zabierzemy i zaniesiemy uwięzionemu". — Przewodniczący godził się. Gdy sprawowanie Eucharystii (nasze odprawianie Mszy św.) zakończyło się, na stole pozostawiano cząsteczkę Chleba świętego. Ale nie można było jej zostawić tak, byle jak. Trzeba czymś osłonić to „Święte świętych" i z szacunkiem przechować. I tak robiono: na stole pod jakąś osłoną czy w jakimś pięknie przygotowanym zamknięciu zostawał do czasu Chleb Święty. Potrzeba takiego postępowania zdarzała się dość często. Chleb Święty zaczęto przechowywać nie tylko dla chorych, dla więźniów, ale i dla tych ludzi, którzy w tygodniu przybędą ze wsi (Eucharystię sprawowano wtedy tylko raz jeden w tygodniu „w pierwszy dzień po sobocie"). A gdy tak już ustalił się ten zwyczaj przechowywania i zanoszenia Eucharystii, wyczuto nową potrzebę, zwłaszcza, gdy zaczęły się wkradać jakieś nieszczęsne rozłamy i odszczepienia w wierze: biskup, przełożony miejscowej społeczności chrześcijańskiej, na znak jedności w wierze z biskupem innego miasta, zapragnął mu przesłać cząsteczkę Chleba świętego z Eucharystii przez siebie sprawowanej. I zrobił tak. Wieść o tym szybko się rozniosła. Inni zaczęli go naśladować. I wszedł w życie Kościoła Bożego nowy zwyczaj.

Powoli, powoli — zwykły stół, na którym się co dzień jadało — stawał się stołem świętym, ołtarzem, bo na nim przechowywano Chleb święty. A izba, w której taki stół stał, była też otaczana szczególną czcią i powoli, powoli stawała się małą „świątynią".

Gdy ustały prześladowania, gdy chrześcijanie weszli do cesarskich bazylik i opustoszałych świątyń pogańskich — wnieśli tam już swą potrzebę miejsca świętego („świątyni") dla przechowywania N. Sakramentu.

Rozwój wydarzeń i potrzeb poszedł potem dalej. Dokoła przechowywanych cząstek Chleba świętego wyrastać poczęły wszelką sztuką zdobione mury, rozwinęły się wspaniałe symboliczne obrzędy, rozkwitł śpiew i muzyka kościelna. A zaczęło się to wszystko

od tego, że kiedyś ktoś nieznany nam z imienia, wierzący w Chrystusa, kochał bardzo swego bliźniego, chorego; inny kochał — uwięzionego, a potem było takich wielu, równie nam nieznanych i równie kochających jakiegoś człowieka; i ta ich miłość bliźniego podsunęła im myśl: zatrzymać na stole wieczernikowym Chleb święty — donieść go chorym i uwięzionym i tym, co przyjdą z daleka lub daleko zostając, są jednej z nami wiary. I z tej wiary w Chrystusa (z prawdy) i z miłości bliźniego rozwinęła się cała późniejsza wspaniałość wszelkich liturgii wschodnich i zachodnich, świątyń, obrzędów, sztuki kościelnej.

Któż z nas, zwiedzając dziś bazyliki i katedry dostatecznie uprzytamnia sobie, że to wszystko wyrosło z odrobiny miłości do człowieka chorego i uwięzionego! W liturgii rzymskiej, w drobnym szczególe obrzędu mszalnego, pozostała z tamtych pierwszych wieków twórczej miłości cenna pamiątka: Po *Pater noster* celebrans dzieli Hostię świętą na dwie a potem i na trzy części. Tę trzecią cząstkę wpuszcza do Kielicha, mówiąc: „Pokój Pański niech zawsze będzie z wami". Na co to dzielenie Hostii? Dlaczego takie słowa mówi celebrans? To czcigodny relikt dawnego obrzędu, w którym Chleb święty dzielono na trzy części: jedną przeznaczano dla obecnych, drugą — dla chorych, uwięzionych i dla przełożonych bratnich Kościołów w innych miastach, na znak jedności z nimi, trzecią — dla tych, którzy przyjdą może jutro czy pojutrze, i zapragną posilić się tym Chlebem świętym. Tak się zaznacza jedność Kościoła Bożego geograficzna: tu i tam i wszędzie; jedność Kościoła historyczna: dziś, jutro i pojutrze. Ten sam pokój: tu i wszędzie, dziś i jutro i na wieki. Stąd *Pax Domini sit semper vobiscum.*

*

Ale odwróćmy się od tej odległej przeszłości i spojrzyjmy w przyszłość może już nie tak odległą.

Miłość do Boga i do człowieka nie tylko zastygła w murach, obrzędach i słowach przekazywanych uroczyście: ale przez Ducha Świętego rozniecana w sercach ludzkich, stworzyła nowe dzieła. Przez całą społeczność kościelną przechodzi ożywcze tchnienie. Ludzie się prostują i nabierają nadziei. Nastawiają się nie na „Nie!" ale na „Tak!", nie na „protesty przeciw", nie na „walkę z", ale na życie w przyzwoleniu na Boże dzieło Stworzenia, Odkupienia i Zbawienia oraz na wysiłek twórczy w duchu prawdy i miłości. Tym duchem ożywieni moraliści przebudowują cały gmach etyki chrześcijańskiej. Przykazanie Boże „Nie zabijaj", wezwania Chrystusowe: „Miłujcie nieprzyjacioły wasze, dobrze czyńcie tym, którzy was mają w nienawiści..." — wzięto nareszcie na serio. „Nie

zabijaj" — rozumie się już jako „nie zabijaj nigdy nikogo". Stary Testament i jego duch przeminął. Paschą naszą już nie pieczony baranek na półmisku, sałaty, sosy i przaśne chleby — ale na Krzyżu Ofiarowany za całą ludzkość Boży Syn! Obietnica nam dana — nie mieszkanie w ziemi, mlekiem i miodem płynącej, ale udział w życiu wiekuistym Ojca naszego niebieskiego! I „wrogów" i „nieprzyjaciół" już nie ma. Są tylko bracia. Prawda, bracia nieraz czyniący nam zło. Ale nie próbujemy ich zwalczać wybijając ich do nogi. Staramy się tylko spotęgować w sobie tak wielkie dobro i tak wielką miłość, żeby zło, bijące w nas, nie zaraziło nas swym piekielnym wyziewem, ale przeciwnie, żeby w żarze naszej miłości spłonęło, jak nikłe źdźbło słomy w wielkim ognisku, i żeby brat nasz pod „rozżarzonymi węglami" naszej miłości uległ jej i z „wroga" stał się przyjacielem. Trwanie w miłości — to trwanie w Bogu wiekuistym, jedynym, który J E S T.

*

Dało się poznać światu prawdziwe oblicze Świętego Kościoła Powszechnego. Odkryto prawdę prostą: Kościół Boży, Kościół Jezusa Chrystusa — to przecież Pan Jezus z nami!

My — jak to my: ludzie słabi i grzeszni. Kościół Boży jest święty nie przez nas, ale przez obecnego w nim Jezusa Chrystusa i przez działającego w nim Ducha Pocieszyciela.

Hierarchia Kościelna w poszczególnych swych przedstawicielach i w swej całości jest stałym, przez Chrystusa ustanowionym widzialnym znakiem obecności Jezusa Chrystusa z nami, według tych Jego słów: *A oto ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata* (Mt 28, 20).

I cały Kościół, we wszystkich swych członkach, jest jakby wielkim znakiem sakramentalnym obecności Chrystusowej. Tyle spraw się rozjaśniło przez tę prawdę tak prostą! Ci, których „Duch Święty postawił, aby rządzili Kościół Boży, rządzą nim i kierują w tymże „Duchu" — w prawdzie i w miłości, „ginąc w wykonaniu dzieła" Bożego.

*

Ogromnie wzrosła cześć dla Najświętszego Sakramentu Ołtarza. Jest ona organicznie złączona z oddawaniem czci Panu Jezusowi „utajonemu" w każdym człowieku, a zwłaszcza w ubogim i cierpiącym: *Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych — mnieście uczynili* (Mt 25, 40.) W kościołach katolickich podczas tzw. 40-godzinnych nabożeństw zbierają się ludzie wczesnym rankiem i późnym wieczorem; w ciągu dnia nieustannie

adoruje N. Sakrament tylko dwoje ludzi, a reszta, wyszedłszy rankiem z Kościoła, z całą świadomością i żarliwością służy Chrystusowi w bliźnich, wyprzedzając się wzajemnie w dobroci, delikatności obejścia i w służeniu innym, zwłaszcza ubogim, chorym, osamotnionym...

*

Analogicznie do kultu eucharystycznego rozwinęła się cześć i miłość wiernych do Najświętszej Matki Jezusowej, złączona nierozdzielnie z głębokim religijnym szacunkiem dla każdej kobiety: panienki, panny czy matki, tak, jak gdyby Chrystus rzekł: „Cokolwiek uczyniliście jednej z nich, uczyniliście Najmilszej Matce mojej, którą tak bardzo kochacie".

*

Ośrodkami społecznego życia religijnego są świątynie parafialne, mające swe filie w domach modlitwy świątecznej, czynnych w każdym najmniejszym nawet osiedlu.

W obrzędach liturgicznych jest już dużo więcej jasności, „funkcjonalności", a więc i prostoty. Coraz mniej symboli trudnych do odczytania, coraz mniej teatru, a coraz więcej rzeczywistości życiowych.

Jak na Ostatniej Wieczerzy Jezusowej z uczniami, ustanowienie Eucharystii i Kapłaństwa było połączone z uroczystym ogłoszeniem przykazania miłości i z daniem przykładu tej miłości, pokornie posługującej przy umywaniu nóg Apostołom, tak i dziś z odprawianiem Mszy Świętej, są ściśle powiązane sprawy miłości czynnej. Po odczytaniu Ewangelii a przed *Offertorium* — celebrans zawsze mówi do zebranych: „Przebaczmy każdy w sercu swoim bratu swemu, aby nie była splamiona ofiara nasza". — Wspólnie odprawiona modlitwa Pańska *Pater noster* jest w sercach i sumieniach naprawdę tym, co jej słowa wyrażają: aktem uwielbienia Boga, przeproszenia Go za wszystkie n a s z e w i n y i aktem p r z e b a c z e n i a w s z y s t k i m w s z y s t k i e g o... Tylko ci, którzy są wewnętrznie tak usposobieni, zbliżają się do Stołu Pańskiego.

Zaraz po Mszy Św., celebrans zanim odejdzie od ołtarza, ogłasza z powagą i przejęciem: „Gdyby ktoś wiedział, że gdzieś w naszej parafii trzeba koniecznie komuś w czymś pomóc, bo sam sobie rady dać nie może, niech zaraz da o tym znać w zakrystii tego kościoła lub w kancelarii parafialnej".

Liturgia jest wewnętrznie i organicznie tak głęboko powiązana z życiem, że właściwie całe życie ludzkie przez główniejsze swoje sprawy („praca miłością ulżona") — stało się liturgią. Przy świą-

tyniach lub z dala od nich, ale zawsze z ducha tej miłości do człowieka, jakiej uczą w świątyniach, powstają wszelakiego rodzaju zakłady opiekuńcze: schroniska dla bezdomnych, starców, chorych itp.

Zmienił się też w niektórych dziedzinach potoczny język kościelny. Dawniej np., gdy się powiedziało „kapłan", to każdy z wiernych myślał o którymś ze swoich księży parafialnych, rzadko bardzo — o biskupie, a nigdy — o Chrystusie! Dziś jest inaczej: gdy się powie „kapłan" — to każdy wierny, dziecko czy człowiek starszy — od razu myśli o Jezusie Chrystusie, jedynym Kapłanie Nowego Przymierza. Wszyscy bowiem wiedzą, że księża są ludźmi, dopuszczonymi przez łaskę powołania i święceń do szczególniejszego udziału w jedynym Kapłaństwie Jezusa Chrystusa. To, co w księżach i biskupach naszych jest kapłańskiego, to wszystko nie jest ich, lecz Chrystusowe.

Nie „modlimy się do Świętych" w niebie, ale modlimy się do Boga przez przyczynę Świętych Pańskich; Świętych — tylko prosimy o przyczynienie się za nami.

Słowo kościelne stało się bardziej odważone, odmierzone, precyzyjne, prostsze i prawdziwe.

*

Zmieniły się ogromnie niektóre, dawne nawet, praktyki i zastarzałe zwyczaje kościelne.

Zniknęło doszczętnie wiązanie posług religijnych z jakimiś opłatami czy ofiarami pieniężnymi.

A jeżeli niektórzy z duchownych całkowicie poświęcają się pracy duszpasterskiej lub misyjnej, wszyscy wierni, wiedząc o tym, poczuwają się do obowiązku dostarczyć im środków utrzymania i czynią to w sposób najprostszy, dostosowany do miejscowych warunków, różny w różnych krajach, ale absolutnie usuwający możliwość a nawet wszelki pozór tego, że „ksiądz modli się za pieniądze". Najświętsza Ofiara Mszy św. odprawia się w tej intencji, jaką miał Syn Boży, przychodząc na ten świat i umierając na krzyżu, oraz w tych intencjach i potrzebach, o jakich wierni dają znać swym duszpasterzom i całej społeczności parafialnej, niezależnie od tego, czy do jakiejś skarbony kościelnej wrzucił ktoś swój grosz ofiarny, czy też tego nie uczynił i nawet nie ma zamiaru tego czynić. Każdy wierny, poddając celebransowi swoje intencje i potrzeby przed Mszą świętą, może i ma prawo myśleć i mówić, że to właśnie jego Msza św. odprawia się dziś, choćby takich wiernych, którzy to samo uczynili przed tą samą Mszą świętą, były tysiące. Każda Msza św. jest zawsze ofiarą całego Kościoła, czyli Chrystusa i nas z Nim złączonych. Moc i skuteczność tej Ofiary nie zmniejsza się

przez mnożenie naszych intencji i potrzeb, z jakimi w niej chcemy uczestniczyć.

W świątyniach katedralnych nie ma już książęcych tronów z baldachimem; w prezbiteriach, na podwyższeniu, widoczne dla wszystkich, stoją poważne krzesła z poręczami (*cathedra Ecclesiae docentis*) przeznaczone dla biskupów, jako następców Apostołów i autorytatywnych Nauczycieli Kościoła. Przy uroczystych celebrach odpadły częste ucałowania rąk, okadzania osób i przyklękania przed nimi. Zachowano jednak kosztowne szaty i naczynia liturgiczne, bo świadomość wiernych jest głęboko przeniknięta obecnością Jezusa Chrystusa, jedynego Kapłana i Jemu to są dawane te wszystkie piękności i kosztowności w szatach, naczyniach i sprzętach. To ten drogocenny olejek wonny wylany na stopy Chrystusowe... Szaty liturgiczne nie są już strojem liturgów, ale znakami, wołającymi do wiernych: „Patrząc na celebransa, zapomnijcie o nim, jako człowieku, znanym wam może spoza świątyni. Myślcie teraz tylko o Chrystusie, jedynym naszym Kapłanie, który jest pośród was rzeczywiście, choć niewidzialnie". Te same ozdobne i drogie szaty liturgiczne mówią celebransowi: „Znikaj sobą! Niech jaśnieje z ciebie i niech wyrasta wysoko ponad ciebie Odkupiciel twój — Chrystus! Znikaj sobą. Jesteś tu tylko znakiem obecności Chrystusa. Znikaj sobą!".

*

Poza świątynią i czynnościami liturgicznymi księża nasi, a nawet dostojnicy kościelni, chodzą w odzieży, jaką noszą inni ludzie w tym kraju. Pod tym względem duchowieństwo wtopiło się całkowicie w rzesze wierzących, podobnie jak niegdyś Pan Jezus podobny był do reszty ludzi „we wszystkim prócz grzechu". Zwierzchność kościelna niekiedy „wyróżnia" i „odznacza" niektórych członków Kościoła tylko tym, że im powierza trudniejsze i odpowiedzialniejsze prace i służby. Wyszły z użycia w stosunkach towarzyskich i służbowych sztuczne i próżne tytuły, wielebności, wielmożności, oświeconości i jaśnie oświeconości, ekscelencje i eminencje. Do biskupów naszych zwracamy się ze czcią i miłością, mówiąc do nich „Pasterzu", „Ojcze" i „Bracie" nasz.

*

Politycy, teologowie, ekonomiści i prawnicy powiedzą na to wszystko: „dziecinne sny!".

Może i tak! Ale — cóż zrobicie ze słowami Ewangelii: *Jeżeli się nie nawrócicie i nie staniecie się jak dzieci, nie wnijdziecie do Królestwa Niebieskiego* (Mt 18, 3)!?

**Ks. Jan Zieja**

S. JOANNA LOSSOW

# DROGI DO JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Ojciec Św. Jan XXIII napisał: „Ci, którzy jak my mówią: «Ojcze nasz, któryś jest w niebiesiech...» chcą tego, czy nie chcą — są naszymi braćmi" [1]. Jest to punkt wyjścia całej naszej pracy ku jedności chrześcijańskiej. Łączy nas jeden chrzest, jedna wiara w Jezusa Chrystusa i Jego świętą Ewangelię. A to nie jest rzecz mała. Wspólne wszystkim chrześcijanom wszczepienie w Chrystusa przez chrzest jest podstawą duchową i korzeniem ontologicznym naszej w nim jedności [2]. „Którzykolwiek jesteście ochrzczeni w Chrystusie, oblekliście się w Chrystusa" mówi św. Paweł [3]. I dalej: „Wszyscy wy jedno jesteście w Chrystusie Jezusie" [4].

Dziś, zarówno na terenach misyjnych, gdzie jeszcze nie dotarło światło Ewangelii, jak i tam, gdzie nastąpiła dechrystianizacja chrześcijanin ma dawać świadectwo o Chrystusie — Zbawicielu świata. „Nie czas już na schizmy i spory wewnętrzne w obrębie chrześcijaństwa, na polemizowanie w «jaki sposób» należy być chrześcijaninem" — mówi Le Guillou [5]. W misyjnej perspektywie Kościoła problem dziś nie przedstawia się alternatywnie: katolicyzm, protestantyzm, czy prawosławie, lecz raczej: chrześcijaństwo, pogaństwo, lub neopogaństwo. Wobec zalewającej nas fali ateizmu — głośnego zaprzeczania Boga i Jego praw — chrześcijanie wszystkich wyznań, niezależnie od tego czy chcą,

---

[1] Encyklika 28. VI. 1959 r. *Ad Petri Cathedram* „Documentation Catholique" 1959, nr 1, s. 308.

[2] C. J. Dumont O. P., Dyrektor Ośrodka i Czasopisma „Istina", *Les voies de l'unité Chrétienne*, Edition du Cerf, 1954, s. 40.

[3] Gal. 3, 27.

[4] Gal. 3, 28.

[5] Le Guillou O. P. Prof. Instytutu Dominikańskiego w Saulchoir, obserwator na Konferencji Światowej Rady Ekumenicznej Kościołów 18. XI. — 6. XII. 1961 r. w New Delhi, *Mission et Unité*, Les Editions du Cerf, 1960, t. I, s. 222.

czy nie, stają wobec tych samych rzeczywistości, złączeni wspólną miłością Tego Samego Chrystusa, Który nauczał, cierpiał, umarł na krzyżu i zmartwychwstał.

„Im bardziej otaczający ich świat różni się od nich, tym więcej oni stają się wzajemnie do siebie podobni, bo wszyscy odzwierciadlają w sobie jednego Chrystusa" mówi Gilson [6]. Wszak chrześcijanin zjednoczony z Jezusem, odbija w sobie Ukrzyżowanego i mógłby powtórzyć za św. Pawłem: „Znamiona Pana Jezusa na ciele moim noszę" [7].

Tak więc, mimo że odejście pewnej ilości chrześcijan od Kościoła Katolickiego spowodowało poważny uszczerbek jedności chrześcijańskiej, nie należy tym samym umniejszać wielkiej wagi tego, co mimo różnic pozostało wspólne.

Na tle tak ważkich podstaw braterstwa wszystkich wyznawców Chrystusa, tym tragiczniej rysuje się rozdarcie między tymi, którzy mają stanowić Ciało Mistyczne Chrystusa. Już św. Paweł, widząc niezgodę chrześcijan, wołał: „Czy podzielony jest Chrystus?" [8] Rozłam chrześcijaństwa zadaje Kościołowi ciężką ranę, osłabia świadectwo o Chrystusie, gorszy niewierzących, chrześcijan zaś pozbawia pełnego uczestnictwa w dziedzictwie Chrystusowym.

*Wkład modlitwy i ofiary*

Sumienie chrześcijańskie bywało niejednokrotnie niepokojone tą sprawą i od dawna podejmowano z łona tego, czy innego wyznania rozmaite inicjatywy wspólnych modłów o jedność. Jednakże złączenie się chrześcijan w prośbie o upragniony dar napotykało w wykonaniu na duże trudności i zastrzeżenia, bo każde wyznanie, zależnie od własnej koncepcji Kościoła, inaczej ową jedność rozumie. Katolicy'm wyznaje, że członkowie Kościoła mogą i powinni wciąż wzrastać w jednomyślności wiary, bracia zaś odłączeni przystąpić do jedności, będącej przywilejem Kościoła Rzymskiego, zagwarantowanym mu przez obietnicę Chrystusową.

Lecz prawosławni myślą podobnie o swoim Kościele. Metropolita Atenagoras na konferencji w Lund 1952 r. oświadczył, że jedność może dokonać się jedynie w łonie świętego kościoła prawosławnego, niezreformowanego i nie podlegającego reformie. Po tej samej linii szły wypowiedzi arcybiskupa Michael na konferencji w Evanston — 1954 r. Protestanci żyją w oczekiwaniu Kościoła powszechnego, który ma się wyłonić, jeśli Bóg pozwoli, z jedynego Świętego, Niewidzialnego Kościoła. Anglikanie (*High Church*)

---

[6] Étienne Gilson, *L'Esprit de chrétienté*, 1945, I, s. 35.
[7] Gal. 7, 17.
[8] I Kor. 1, 12.

przyjmują przeważnie teorię trzech gałęzi „katolickich" w cudzysłowie, pochodzących od jednego wspólnego pnia. Gałęzie te są: rzymska, anglikańska i prawosławna. Według tej opinii zjednoczenie polegałoby na fuzji tych gałęzi.

Kościół katolicki nie mógł zgodzić się na żadną z tych teorii. Liczni zaś odłączeni bracia odmawiali udziału w modlitwie katolików o jedność ze względu na jej sformułowanie, które odczuwali jako coś, co godzi w ich własne credo, a nawet rani ich uczucia religijne. Tak więc, choć myśl wspólnych modłów o Jedność chrześcijańską miała ogólne uznanie, jednakże z powodu nadawanej jej różnej treści, brakowało pełnej harmonii serc i sumień do jej realizacji. Sprawa, mimo że była bardzo dyskutowana, zasadniczo nie ruszyła z miejsca. Aż w r. 1935 ks. Paweł Couturier, znany prekursor ekumenizmu, znalazł rozwiązanie i podał je w artykule *Psychologie de l'Octave des prières*[9]. Wskazuje on, że należy wznieść się ponad wszelkie rozbieżności, gdyż punktem wyjścia w stosunku do jedności chrześcijan, jest Sam Chrystus modlący się o nią.

„Ale nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy przez słowo ich uwierzą we mnie, aby wszyscy byli jedno, jako Ty Ojcze we mnie, a Ja w Tobie, aby i oni w nas jedno byli, aby uwierzył świat, iżeś ty mnie posłał. A ja chwałę, którą mi dałeś, dałem im, aby byli jedno, jako i my jedno jesteśmy. Ja w nich, a ty we mnie, aby osiągnęli jedność doskonałą i żeby świat poznał, żeś ty mnie posłał". Jan 17, 20—23.

Gdy więc chrześcijanie włączą się do modlitwy arcykapłańskiej Chrystusa, spotkają się w niej wzajemnie ze sobą. Modlić się będą o taką jedność, jakiej dla swego Kościoła chce modlący się o nią Chrystus, oraz o osiągnięcie jej w tym czasie; tymi metodami i środkami, jak tego chce Chrystus.

Ojciec Święty, Jan XXIII, wiele razy wskazywał modlitwę Chrystusa Pana jako podstawę przywrócenia jedności chrześcijan. W ostatniej swej encyklice z listopada 1961 r. nawiązuje do niej parokrotnie, mówiąc między innymi te słowa: „Nasz apel do Jedności chce być przede wszystkim echem modlitwy, którą Pan nasz zanosi do Swego Ojca w czasie Ostatniej Wieczerzy"[10]. Jedynie na tej płaszczyźnie chrześcijanie podzieleni mogą zgodzić się na wspólną modlitwę bez naruszenia wierności w stosunku do swego wyznania. Modlitwa ta bowiem jest czysta, wolna od wszelkich własnych planów i konkurencyjnych kombinacji, jest prawdziwie

---

[9] „Revue Apologétique", déc. 1935.

[10] Encyklika *Aaeterna Dei Sapientia*, 11. XI. 1961, „Osservatore Romano" 1961, 50 (626).

ufna, bo zdaje się w pełni jedynie na Chrystusa. Jest więc pełnym harmonii błagalnym głosem, któremu modlitwa Zbawiciela nadaje wartość niezmierną.

Rozwiązanie ks. Couturiera usunęło wszystkie zastrzeżenia. Choć było tak proste, nikt nie wpadł na nie tak długo. Toteż pastor Luterańskiego Kościoła w Szwecji, wybitny ekumenista, dr G. Rosenald nazwał je „jajkiem Kolumba, kluczem prawdziwego ekumenizmu" [11]. Tak sformułowana prośba o Jedność pozwala „rozłączonym" — „złączyć się" w Sercu Chrystusa.

Obok tych wspólnych modłów wszystkich chrześcijan, katolik, któremu sprawy Jedności wyznawców Chrystusa leżą na sercu prosić będzie o pośrednictwo Maryję, Matkę Chrystusową i Matkę ludzi, aby wyjednała u Boga swym dzieciom pojednanie.

Obok modlitwy istotnym elementem podbudowy Jedności chrześcijańskiej jest cierpienie i ofiara. Samo rozważanie modlitwy arcykapłańskiej — mówi Villain — zadaje wielką boleść duszom uwrażliwionym na dramat rozłamu, a poza tym niemożność spożywania Chleba Eucharystycznego przy jednym stole z braćmi odłączonymi. Z drugiej znów strony obojętność, ignorancja, przesądy otoczenia, nieżyczliwe, lekceważące słowa pod adresem innowierców, prześladowanie chrześcijan przez chrześcijan, podejrzenia o zdradę w stosunku do najwierniejszych synów Kościoła, oszczerstwa różnego rodzaju — były i są chlebem codziennym, najbardziej bezinteresownych pracowników unijnych. (Warto im poświęcić oddzielne studium.)

Obok czynnych pionierów dzieła Jedności chrześcijan, Bóg powołuje wiele dusz spośród różnych narodowości i wyznań chrześcijańskich do modlitwy i ofiary całego życia na rzecz Jedności. Ludzie wszelkiego stanu, zarówno świeccy, jak i kapłani, zakonnicy czy zakonnice trawieni pragnieniem *ut unum sint*, poświęcają się tej wielkiej sprawie bez reszty, idąc za natchnieniem Ducha Świętego. Paweł Couturier nazywał te dusze płomykami, które zapalają się jedne od drugich, tworząc olbrzymie ognisko [12]. Większość ich jest światu nieznana, lecz dane o niektórych zostały przekazane do wiadomości publicznej.

Tak więc znane są dwie Trapistki z klasztoru Grottaferrata we Włoszech: Matka Imakulata i Siostra Maria Gabriela [13]. Obie ofiarowały swoje życie za Jedność chrześcijańską i Bóg przyjął ich ofiarę. Matka Imakulata zachorowała następnego dnia po ofia-

[11] Maurice Villain, *A la mémoire de l'abbé Paul Couturier*, Edition Vitte 1954, s. 55.

[12] Maurice Villain *Introduction à l'oecuménisme*, Eglise Vivante, Casterman 1961, s. 132.

[13] Gaston Zanamiri, *Dans le Monastère de l'Unité — Maria Gabriela*, 1955.

rowaniu swego życia w tej intencji, tj. 21 stycznia 1937 r., umarła po pięciodniowej agonii, w dzień zakończenia Oktawy modłów o powszechną Jedność, tj. 25. I. 1937 r. Siostra Maria Gabriela w czasie Oktawy 1938 r. ofiarowuje Bogu swe młode życie. Tego samego dnia odczuwa ból w plecach. Zapada na gruźlicę, umiera 23. V. 1939 r. Klasztor Trapistek w Grottaferrata utrzymywał kontakty wraz z wymianą modlitw z Anglikańskimi Benedyktynami.

Między tymi, którzy oddali się na ofiarę za Jedność, znane są nazwiska: Henryka Hollarda — pastora w Lionie i Artura Smallwooda — anglikanina [14]. Ks. Paweł Couturier nazywał dusze poświęcone tej sprawie fundamentem Jedności Chrześcijańskiej, lub za sugestią swego długoletniego współpracownika Villaina — Niewidzialnym Klasztorem Jedności Chrześcijańskiej. „Niewidzialnym", bo członkowie jego, choć realni i liczni, rozproszeni są i nie znają się wzajemnie. Mimo to tworzą wielką rodzinę duchową. Ten tylko, który ich powołał, zna ich wszystkich po imieniu. Należąca do tej rodziny duchowej anglikanka nazywa ją „Zakonem Modlącego się Chrystusa" [15]. Jeśliby dusze modlące się o Jedność w Chrystusie, według intencji Jego modlitwy w przeddzień Męki, napełniły cały świat, to tym samym byłaby już osiągnięta jedność wewnętrzna, będąca warunkiem *sine qua non* Jedności zewnętrznej — mówi Villain i zwraca uwagę na konieczność szczególnej troski duszpasterskiej o tę elitę duchową, która we dnie i w nocy, w zdrowiu i chorobie, w radości i cierpieniu, aż po godzinę śmierci, przedstawia Bogu Ojcu prośbę Jego Syna. Najważniejszym więc wkładem w dzieło Jedności chrześcijańskiej jest połączona z ofiarą modlitwa w duchu ewangelicznej miłości braterskiej. Modlitwie mają towarzyszyć także cnoty chrześcijańskie. A więc skrucha obowiązująca również nas katolików, nie tylko za winy przodków, które były do pewnego stopnia powodem odejścia naszych braci, nie tylko za trwanie przez wieki w postawie negatywnej, lub w najlepszym razie obojętnej w stosunku do chrześcijan innych wyznań, ale również za winy osobiste, zwłaszcza przeciwko miłości bliźniego, które nadal rozłam utrwalają. Przyznajmy się więc mężnie za Ojcem św. Janem XXIII, że winy są również i po naszej stronie.

Apostołowie ekumenizmu z największym naciskiem podkreślają na drodze dążności unijnej konieczność pokory. Maurice Villain przestrzega przed nieświadomą pychą duchową, traktowaniem braci odłączonych z pewną wyższością, jako że czujemy się właścicielami prawdy [16]. Ambert przed postawą Faryzeusza dziękującego

14 Niestety — nie znalazłam dotąd o nich bliższych danych.
15 Maurice Villain, *Introduction à l'oecuménisme*, Casterman 1961, s. 189.
16 o. c., s. 169.

Bogu, że nie jest obciążony winami, jako inni, gdyż nie odstąpił nigdy od Kościoła [17]. Guillou zachęca, by zachowywać na drodze do jedności ewangeliczną miłość, pokorę, słodycz, cierpliwość i szanować sumienia braci odłączonych [18]. Dumont woła w imię jedności o nowego ducha u nas katolików, abyśmy wreszcie odrzucili serca kamienne, które tak często paraliżują działanie Boże [19]. Dom Beauduin żąda usuwania wszelkich przeszkód ze strony ludzkiej, oraz wytyczania ścieżek, abyśmy byli gotowi, gdy wybije godzina, którą Opatrzność wyznaczy [20]. To wymaga wysiłku, do którego już od Leona XIII wzywają nas papieże wskazując, że mamy wychodzić naprzeciw braciom odłączonym. Pożądana jest z naszej strony serdeczna inicjatywa. Wiele uprzedzeń pierzcha przy bliższym kontakcie. Wymiana wzajemnych usług wzmacnia dobry klimat — „...żeby się połączyć, trzeba się miłować, aby się miłować, trzeba się znać, a na to, by się poznać, trzeba iść sobie wzajemnie naprzeciw" — mówi kard. Mercier [21].

Współzawodnictwo duchowe jest jednym z zasadniczych wymogów ekumenizmu jako podstawa właściwego dialogu. Mówią o nim jednogłośnie w rozmaitych ujęciach wodzowie ekumenizmu. Paul Couturier nazwał je *paralèllaboration*, najwybitniejszy jego spadkobierca duchowy Maurice Villain, ustalił termin *émulation spirituelle*, co przyjęło się powszechnie. Chodzi tu o równoległy wysiłek, tak katolików, jak i braci odłączonych, w kierunku pogłębienia wiary u jej źródeł, każdy w ramach własnego wyznania, a także o lepsze korzystanie z danych do dyspozycji środków uświęcenia.

Jeśli chodzi o nas, katolików, winniśmy zacząć od siebie, a nie od reformowania innych. Trzeba nam przeprowadzić kontrolę naszego stosunku do wielkich skarbów Objawienia, które zostały nam udzielone bez żadnej naszej zasługi, a do których, niestety, życie nasze przeważnie nie dociąga. Korzystamy z nich jedynie marginesowo, podczas gdy u braci odłączonych spotykamy niejednokrotnie, ku naszemu zawstydzeniu, tyle gorliwości w maksymalnym wykorzystaniu tej części, która jest ich udziałem. Konieczny więc jest rachunek sumienia, intelektualny i moralny,

---

17 Roger Ambert, prof. Uniwersytetu w Louvain, *Unité, Editions Pro Apostolis*, 1959, s. 70—71.

18 M. J. Guillou, O. P., *Mission et Unité*, Editions du Cerf, 1960, t. II, s. 113.

19 C. J. Dumont, O. P., *Les Voies De l'Unité Chrétienne*, Editions du Cerf, 1954, s. 58.

20 *Le Monastère de Chevetogne*, Notice historique et informations, Editions de Chevetogne 1960, s. 25.

21 Cyt. Maurice Villain, *A la mémoire de l'abbé Couturier*, E. Vitte, 1954, s. 17.

spojrzenie krytyczne i przenikliwe na nasze życie osobiste i społeczne, na instytucje, zwyczaje, choćby nam najmilsze, z pełną gotowością rezygnacji z rzeczy nieistotnych, jeśliby tego wymagało dobro naszych braci. Jednym słowem chrześcijanie mają wejść w klimat Zielonych Świątek, być podatnymi na działanie Ducha Świętego i w Nim się odnowić. Na to, by mogli w przyszłości połączyć się ze sobą, winni starać się być w pełni chrześcijanami. Ta paralelna praca wyznawców Chrystusowych, przy pełnym szacunku wzajemnym, będzie dla nich bodźcem do gorliwszej służby wspólnemu Panu. W ten sposób dusze bratnie coraz głębiej uczestniczyć będą w Tajemnicy Słowa.

Jeśli w tym artykule opieram się na wskazaniach katolickich pionierów ekumenizmu, nie jest to bynajmniej równoznaczne z zapoznaniem, iż Duch Święty działa równolegle także wśród naszych braci odłączonych. Ojciec Święty, Jan XXIII, sam to niedawno zaznaczył, mówiąc: „...Powodem wielkiej dla mnie pociechy i słodkiej nadziei jest widok wspaniałomyślnych, coraz to większych wysiłków, które podejmowane są z różnych stron ku przywróceniu także widzialnej Jedności wszystkich chrześcijan". I dalej mówi Papież, że dążenia te powstają w duszach dobrej woli za sprawą Ducha Świętego [22].

Było by wiele i pięknych rzeczy do powiedzenia o inicjatywach zjednoczeniowych i niektórych wspaniałych, szlachetnych sylwetkach ekumenistów poza Kościołem Katolickim. Nie mieści się to jednak w ramach i założeniach tego artykułu. Ograniczę się jedynie do przytoczenia zdania, które dane mi było usłyszeć osobiście z ust duchownego niekatolika. Oto jego słowa: „Jeżeli nawrócimy się do Chrystusa i Jego Ewangelii, nawrócimy się również i do siebie nawzajem — staniemy się jednym, o co modlił się Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy". To krótkie zdanie, równie proste, jak głębokie, zawiera cały program dla wszystkich wyznawców Chrystusa, szczerze szukających dróg do wzajemnego zbliżenia. Nie ma innego sposobu, jak zerwanie z letniością i przeciętnością, jak odmiana na lepsze, u ś w i ę c e n i e indywidualne i środowiskowe.

Charakter prawdziwie katolicki naszej odnowy zapewni Biblia, Pisma Ojców Kościoła, liturgia wraz z ożywieniem życia sakramentalnego. Równocześnie potrzebna jest praca nad oczyszczeniem naszej religijności z narosłych z biegiem lat naleciałości i wyzwoleniem jej z wszystkiego, co w nas zacieśnia i zniekształca prawdy objawione, nieomylnie przez Kościół głoszone. Dzięki tym wysiłkom zdobędziemy prawdę w aspekcie pełniejszym, bar-

---

[22] Encyklika *Aeterna Dei Sapientia* z dn. 11. XI. 1961, „Osservatore Romano", 1961, 50 (626).

dziej powszechnym, katolickim. W pracy tej obowiązuje całkowity obiektywizm, wielka uczciwość i bezstronność w spojrzeniu na rzeczy tak, jak one przedstawiają się naprawdę, a nie jakimi chcielibyśmy je zobaczyć. Należy również śledzić rozwój społeczności chrześcijańskiej w jej perspektywach historycznych. Przemyśleć, przepracować to, co było dotąd zostawione odłogiem, wyciągnąć najbardziej konsekwentne wnioski.

Rzeczą wielkiej wagi w kształtowaniu pojęć teologicznych, jak i w praktykach religijnych jest prawidłowe ustawienie hierarchii dogmatów, w zależności od ich związku z Tajemnicą Trójcy Świętej. Jeśliby więc nawet niektóre z nich zostały zbyt wysunięte na czoło w momencie ich formułowania w kontekście historycznym, powinny wrócić na swoje właściwe miejsce. Dumont Le Guillou i inni wskazują na niezmierne znaczenie tych postulatów dla powszechnej Jedności chrześcijańskiej. Przestrzegają przed rozwijaniem, czy podkreślaniem jakiejś prawdy z pominięciem jej związku z innymi, bo może to sfałszować oblicze naszej wiary. Ta równowaga między poszczególnymi dogmatami jest konieczna, nie tylko dla kapłanów, prowadzących rozmowy teologiczne z innowiercami, lub poświęcających się duszpasterstwu ekumenicznemu, ale także dla wiernych w ich życiu religijnym, bo oni również jako członkowie Kościoła, reprezentują go i mogą to robić prawidłowo albo obraz jego spaczyć.

Wiara nasza ma być teocentryczna. Pionierzy ekumenizmu żądają pilnego baczenia na równowagę trynitarną w kulcie i nauczaniu. W myśl czego pragną w Kościele Katolickim większego rozwoju kultu Trzeciej Osoby Trójcy Świętej — Ducha Uświęciciela. Proponują prace nad pogłębieniem teologii Ducha Świętego. Widzą w tym korzyść zarówno dla wzbogacenia katolickiej religijności, jak i dla zbliżenia do prawosławnych.

Wiara nasza ma być również chrystocentryczna. Dumont poświęca tej sprawie znakomity artykuł pt. „Wiara chrześcijańska — wiarą w Chrystusa" *(Foi Chrétienne — foi au Christ)* w jednym z numerów miesięcznika „Vers l'Unité Chrétienne" (z kwietnia 1952. Czasopismo to wydawane jest przez Ośrodek *Istina)*. Mówi, że pierwszym przedmiotem naszej wiary, nie jest nic innego, jak rzeczywistość osoby, z którą wiecznie obcujemy najbliżej, najbardziej poufnie, jak to tylko jest możliwe. Zwraca uwagę na pewne dziwne przeoczenie w większości naszych katechizmów, w których formuła aktu wiary brzmi: „...wierzyć to znaczy uznawać za prawdę wszystko, co Kościół do wierzenia podaje", a nawet nie wspomina Imienia Chrystusa, co dowodzi, że troszczono się bardziej o podkreślenie roli Kościoła w podaniu przedmiotu naszej wiary, aniżeli o wymienienie tego, co w tym przedmiocie

jest najistotniejsze. Proponuje określić akt wiary, jako akt, przez który nasza osoba wiąże się z Osobą Chrystusa, uznając i przyjmując całą rozpiętość tego, co Jej tajemnica zawiera i do czego obowiązuje.

Ale nawet chrystocentryczne nastawienie naszej religijności, nie chroni nas, jeszcze od niebezpieczeństwa zachwiania równowagi, które może mieć miejsce przy nierównomiernym uwypukleniu jednej z natur Boga-Człowieka, kosztem drugiej. O ile prawosławni mają tendencję do wysuwania na plan pierwszy przede wszystkim aspektu boskiego, a więc misteriów chwalebnych, Objawienia Trójcy Św. przy chrzcie, Wniebowstąpienia, Przemienienia, zwłaszcza zaś Zmartwychwstania, o tyle łacinnicy zatrzymują się bardziej przy ludzkiej naturze — męce, poniżeniu, uczuciach cierpiącego Chrystusa.

Ojciec Św. Pius XII uznał za potrzebne zwrócić uwagę, *w Enc. Sempiternus Rex*-1951 r., na obowiązek wierności wymogom Soboru Chalcedońskiego, przy okazji 15-wiecznego jubileuszu. Chodzi więc o ciągłe korygowanie naszych dróg, tak ze względu na czystość naszej wiary, jak i w trosce o dążności unijne, aby jakaś jednostronność nie zrażała naszych braci chrześcijan. W tym wypadku chodzi o prawosławnych.

Wszystko, co było dotąd powiedziane wskazuje, że przygotowanie gruntu dla umożliwienia Jedności chrześcijańskiej, wymaga poddania rewizji i przepracowania na nowo wszystkiego, co jest ludzkim elementem w Kościele, w nieustannej trosce o coraz większą autentyczność naszej wiary, o coraz pełniejszą jej katolickość. Tego chce od nas Ojciec Święty Jan XXIII, zalecając w swej pierwszej Encyklice[23] „święte współzawodnictwo" i wiążąc sprawę reformy Kościoła z jego wolą misyjną i ekumeniczną. Jako cel Soboru podaje pogłębienie i „rozwój wiary katolickiej, odnowę moralną życia chrześcijańskiego wiernych, przystosowanie dyscypliny Kościelnej do potrzeb i metod naszych czasów" i wyraża nadzieję, że będzie to dla odłączonych niejako zaproszenie do poszukiwania Jedności.

### *Metoda teologii ekumenicznej*

Po podaniu kilku wytycznych naszej wewnętrznej odnowy katolickiej w prespektywach zjednoczenia, wypada nam teraz przejść do dialogu teologicznego z przedstawicielami innych wyznań. Temat ten jednak jest tak złożony, tym bardziej, że wszystko jest tu *in statu nascendi,* że dla opracowania go w sposób odpowiedzialny,

[23] Encyklika *Ad Petri Cathedram,* 29. VI. 1959, „Documentation Catholique", 1959, nr 1, s. 308.

należałoby przeprowadzić poważne studia badawcze i poświęcić temu zagadnieniu osobną rozprawę. Ograniczę się więc tutaj jedynie do naszkicowania w kilku rzutach głównych cech dialogu interkonfesyjnego, wskazanych przez doświadczonych promotorów ekumenizmu, od dłuższego już czasu w dialog zaangażowanych. Poprzedzę to podaniem definicji teologii ekumenicznej, który to termin wszedł już w użycie od jakichś lat piętnastu.

G. Thils, profesor Uniwersytetu w Louvain, który przeznacza rocznie 50 godzin wykładowych problematyce ekumenizmu, w dziele *Histoire doctrinale du Mouvement Oécumenique* poświęca cały rozdział pt. *L'oécumenisme et la théologie* zagadnieniom teologii ekumenicznej i tak ją określa: „Teologia ekumeniczna jest to nauka teologiczna, opracowana i przedstawiona pod kątem celów i intencji ruchu ekumenicznego". Congar mówi o niej, jak następuje: „Chodzi tu o teologię w jej całości, o teologię wszystkich czasów, lecz opracowaną z podjęciem dwojakiego wysiłku tj. w kierunku czystości i pełni" [25]. Te bowiem elementy są rzeczywiście zasadnicze na drodze do Jedności. Le Guillou nazywa ją *„genre littéraire oécumenique"* [26], rodzajem literackim ekumenicznym. Polega on na nowym stylu prowadzenia rozmów teologicznych w dążeniu do prawdy coraz to pełniej katolickiej, przy jak największej sprawiedliwości i lojalności w stosunku do chrześcijan odłączonych. Dąży, jak mówi Le Guillou, do uchwycenia od wewnątrz w całym jego kontekście historycznym i jak najbardziej obiektywnie stanowiska drugiej strony, aby uznać to, co jest słuszne w jej postulatach i iść razem tak daleko, jak to tylko jest możliwe. Nie wystarcza samo podkreślanie podobieństw i różnic, lecz należy badać ich podstawy, docierać aż do idei systemu. Pewne próby takiego ujęcia zagadnień dawał już dawniej Mohlez w swym dziele *Symbolik*.

Jeśli idzie o cechy teologii ekumenicznej z punktu widzenia katolickiego, to pierwszym i podstawowym rysem jej dialogu jest pozytywne nastawianie katolików do ich innowierczych rozmówców w myśl tego, co pisze Adam, że „do jedności wiary doprowadzi jedność w miłości" [27]. Z tego założenia wynika całokształt cech metody dialogu.

Bijącym w oczy znamieniem dzisiejszego dialogu teologicznego

---

[24] G. Thils, (Konsultor Soborowego Sekretariatu dla Spraw Kościoła Powszechnego), *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique*, Louvain Warny, 1955, ss. 227—229.

[25] Yves Congar, O. P. (Konsultor Teologicznej Komisji Soborowej), *La recontre actuelle des confessions chrétiennes*, „Parole et mission", styczeń 1959, s. 122.

[26] M. Y. Le Guillou O. P., *Mission et Unité*, Edition du Cerf, 1960, s. 33.

[27] Karol Adam, *Una Sancta*, Düsseldorf, 1948, s. 142.

jest zmiana stylu w rozprawach i dyskusjach interkonfesyjnych z polemicznego i negatywnego na pozytywny. Długa to była droga, jak o tym świadczy nasza spuścizna licznych rozpraw *Contra Graecos* czy *Kata Latinon* lub *Adversus haereses* itp. Wskutek konieczności przeciwstawiania się szerzonym przez innowierców błędom, wykład teologii bywał najczęściej opracowywany przeciw komuś czy czemuś. Otóż teologia ekumeniczna stara się naukę swoją prowadzić nie w stylu obrony przed kimś, czy przed czymś, ani też „contra" komuś czy czemuś, lecz rozwija ją pozytywnie — abstrahując od błędów, które kiedykolwiek na dany temat mogły zaistnieć. Ta ewolucja rodzajów literackich odpowiada harmonijnie zmianie w nastawieniu do reprezentującego przeciwne stanowisko rozmówcy.

Św. Hieronim pisze [28] jak polemizował z przeciwnikiem: „często w nocy i aż do wieczora wykrzykiwaliśmy przeciwko sobie na ulicach ...ile razy plunął i opluty odchodził."

Od czasów hieronimowych poprzez epokę Reformacji do niezbyt odległych nam czasów podobne odnoszenie się wzajemne ideologicznych przeciwników było powszechnie w zwyczaju.

Kardynał Bellarmin pisze do papieża Sykstusa V, że „ci którzy odeszli od Kościoła zasługują na miano antychrysta" [29]. Luter zaś nazywa papiestwo instytucją szatańską („Przeciwko papiestwu założonemu w Rzymie przez diabła" — pismo polemiczne opublikowane w marcu 1545). Inni ludzie, inne czasy, inne ich zwyczaje, inny styl. Dzisiejsi teolodzy nazywają w swych dialogach przedstawicieli innych wyznań braćmi w Chrystusie, odnoszą się do nich z pełnym szacunkiem, wystrzegając się wszystkiego, co mogłoby ich urazić i szukają, jako punktu wyjścia tego, co łączy. O. Grasso w październiku 1961 r. na Tygodniu Studiów w Asyżu, wygłosił referat pt. „Świętość u protestantów" [30]. A nasz Ojciec Św., czyniąc swoimi słowa św. Augustyna upomina, aby chrześcijanie nie obrażali jedni drugich i nazywa ich wszystkich umiłowanymi braćmi i synami [31].

Dialog ekumeniczny liczy się w wysokim stopniu ze stanem duchowym chrześcijanina niekatolika, w psychice którego, przywiązanie i wierność w stosunku do swego wyznania utożsamia się praktycznie z wiernością w stosunku do samej wiary, a może nawet do Chrystusa. Teologia ekumeniczna unika skrupu-

---

[28] Św. Hieronim, *Listy*, Pax, 1954, t. I, L. 50, s. 311.

[29] Cyt. M. Y. Le Guillou O. P., *Mission et Unité*, t. II, s. 61, Editions du Cerf, 1960.

[30] „Tygodnik Powszechny", 8. X. 1961, nr 41 (663).

[31] Encyklika *Ad Petri Cathedram*, 29. VI. 1959, „Documentation Catholique", 1959, nr 1, 308.

latnie powiększania zakresu materii wiary, ponad to co jest ściśle jej przedmiotem. Wytycza dokładne granice poza którymi zaczynają się już wnioski teologiczne, wyprowadzone drogą dedukcji i opinie o rozmaitych stopniach prawdopodobieństwa. Metoda scholastyczna, jako obca zarówno umysłowości protestanckiej, jak i prawosławnej, nie jest odpowiednia w dialogach z odłączonymi, należy tu raczej używać metody indukcyjnej w oparciu o źródła biblijne w analogii wiary. Korzystne zastosowanie może mieć teologia biblijna. Natomiast jeśli idzie o samą formację dla prowadzących te rozmowy, to szkoła św. Tomasza jest niezastąpiona, gdyż z całą precyzją porządkuje pojęcia, wprowadzając pełną równowagę i dając niezrównaną syntezę wiedzy teologicznej. Kto tę szkołę dobrze przeszedł, ma mocny kościec i można się spodziewać, że nie zgubi się w trudnej pracy teologicznej w perspektywach zjednoczenia.

Teologia ekumeniczna bierze pod uwagę ekumenizm w całokształcie jego problematyki, nie dzieląc go na wschodni i zachodni, tak ze względu na zależność przyczynową reformacji od schizmy wschodniej (o czym mówi Dumont)[32], jak i z powodu narosłych z biegiem lat ogromnych trudności, które mogą znaleźć rozwiązanie jedynie w ramach całego chrześcijaństwa. Teologia ekumeniczna chce być zrozumiała dla wszystkich. Dezyderatem jej metody jest wypracowanie nowych sformułowań dla niezmiennych prawd wiary i wprowadzenie terminologii lepiej odpowiadającej chrześcijanom ze środowisk obcych kulturze grecko-rzymskiej, jej pojęciom i strukturze myślowej. Teologia ekumeniczna odznacza się szczerą troską o zachowanie wszystkich autentycznych wartości, znajdujących się u braci odłączonych. Jednym więc z zadań jej metody jest odkrywanie świata duchowego chrześcijan niekatolików, a w dalszym etapie dążenie do reintegracji autentycznych bogactw duchowych wszystkich wyznań chrześcijańskich.

Katolicka myśl ekumeniczna przyznaje odłączonym wyznaniom to, czym są rzeczywiście, mianowicie że są społecznościomi wierzących i żyjących w kontakcie duchowym z Chrystusem. Nie stawia w dialogu z braćmi odłączonymi żądań, aby odrzucili w całości to, w co wierzą, by wyrzekli się bez reszty wszystkiego, czym dotąd żyli — w przekonaniu, że coraz bardziej uniwersalny charakter Kościoła pozwala mu na przyjęcie do swej jedności różnorodnych typów duchowości, rytów, metod, zwyczajów. Zadaniem katolickiego ekumenizmu jest pokazanie braciom odłączonym uniwersalizmu duchowego Kościoła. Punktem wyjścia

[32] „Istina", nr 1, 1954.

w pochodzie do katolickiej pełni będą dary Chrystusowe najbardziej charakterystyczne dla danej grupy wyznaniowej, bo w nich jest dynamika i siła do dalszego rozwoju.

Dialog interkonfesyjny stawia prowadzącym go podwójne wymagania: w kierunku prawdy i w kierunku miłości. Nie wolno ani dla miłości rezygnować z prawdy, ani też w imię prawdy godzić w prawa miłości i szacunku. Toteż dialog ekumeniczny jest trudny, wymaga nie tylko znakomitej wiedzy teologicznej i w ogóle wysokich kwalifikacji intelektualnych, ale przede wszystkim prawdziwej kultury duchowej. Papież Jan XXIII wskazuje na dwie cechy, po których rozpoznać można prawdziwych synów Kościoła: niezłomną wierność w stosunku do wszystkich punktów nauki Objawionej, oraz wielki szacunek i serdeczną miłość do tych, którzy nie podzielają naszych przekonań [35].

Reasumując to, co było powiedziane, spostrzegamy, że nie tylko rodzaj literacki spotkań międzywyznaniowych przeszedł olbrzymią ewolucję poprzez polemikę, kontrowesję, konkordancję i historię krytyczną, aż do psychologicznej metody dialogu teologii ekumenicznej, lecz również samo podejście do zagadnień jest nowością naszej epoki i przejawem jej dojrzałości. Dialog ten dobrze rokuje na przyszłość, już dotychczasowe doświadczenia wskazują, że jego metoda umożliwia znalezienie wspólnego języka i wzajemne zrozumienie.

Wyrażenie „powrót odłączonych do Kościoła Katolickiego", tylokrotnie używane w dokumentach Stolicy Świętej, spotykało się niejednokrotnie ze sprzeciwem przedstawicieli odłączonych wyznań chrześcijańskich, warto więc zatrzymać się nad nim nieco dłużej. Implikuje ono z punktu widzenia katolickiego dwa założenia: Kościół jest tylko jeden, i dlatego wszelkie dążności zjednoczeniowe winny być kierowane do tego jednego, zawsze tego samego Kościoła. Kościół jest powszechny, posiada pełnię katolicką, do której świadomie, czy nieświadomie tęsknią odłączeni. Budując na tym, co jest u nich pozytywnego, Kościół zaprasza ich do tej powszechności. Nie chodzi tu o powrót do sytuacji z przed rozłamu, bo historia jest nieodwracalna. Wszystkie wyznania przeszły od tej pory długą ewolucję.

Niewłaściwa byłaby u katolików postawa bierna, oczekiwanie powrotu braci chrześcijan bez zrobienia kroku naprzód. Mogłaby suponować pychę, jakobyśmy uważali, że w sprawie odejścia naszych braci nie mamy żadnej odpowiedzialności nie poczuwając się do winy, ani do obowiązku naprawiania czegokolwiek. Nadto taka obojętna postawa byłaby przejawem braku miłości bliźniego.

---

35 „Osservatore Romano", 16. XI. 1960, *Przemówienie o Mikołaju Stenon.*

Wszak powinno nam być pilno do jedności z naszymi odłączonymi braćmi!

Villain podkreśla z naciskiem, że takie stanowisko byłoby najzupełniej bezowocne, wysoce niekatolickie i wielce szkodliwe, gdyż zamyka oczy na drogę, która jest przed nami, drogę ogromnego wysiłku ofiar i wyrzeczeń, z której mniej niż ktokolwiek, mogą dyspensować się katolicy. Łudzenie się gotowymi formułkami jest tylko stratą czasu nie dającą żadnego rezultatu. Jedność należy wymodlić, wypracowywać w trudzie powszednim, poprzez lata rzetelnej pracy duchowej, naukowej, metodycznej. Prawidłowa dążność do niej postuluje sprawiedliwą ocenę wszelkich wartości akatolickich wyznań chrześcijańskich, a nawet podkreśla, że niektóre z nich mogą mieć dodatni wpływ na życie katolików przez zwrócenie ich uwagi na niedostatecznie wykorzystane skarby naszej wiary [36]. Aubert podaje kilka przykładów: luteranin może przyczynić się do głębszego przejęcia się darmowością łaski u katolika, przedstawiciel kalwinizmu pobudzić do gorętszego rozmiłowania się w Piśmie św., anglikanin do pobożności lepiej opartej na liturgii, prawosławny zaś do głębszego przeżywania aspektów mistycznych Kościoła [37]. A więc zjednoczenie wyznań chrześcijańskich, tak doniosłe dla odłączonych braci, jest również jak najbardziej pożądane dla Kościoła Katolickiego, nie tylko ze względu na wzrost liczby jego członków, lecz również dla pewnego wzbogacenia duchowego.

Zjednoczenie chrześcijańskie, suponując reformę Kościoła, będzie świadczyło o jego dojrzałości. Toteż powrót sytuuje się nie wstecz — jakkolwiek paradoksalnie to brzmieć może — lecz raczej wprzód, jak kilkakrotnie mówi Le Guillou. Kościół katolicki nie chce stać w miejscu, jest dynamiczny, chce wciąż naprzód pielgrzymować, a nawet spory odcinek drogi już uszedł w przygotowaniu upragnionej jedności. Powrót może więc być urzeczywistniony jedynie pod warunkiem, że wszyscy katolicy, wraz z odłączonymi, postępować będą ciągle naprzód ku coraz bardziej powszechnej autentyczności chrześcijańskiej.

Kto śledzi wypowiedzi Ojca Św. Jana XXIII dotyczące zjednoczenia, wie dobrze, że zwrot „powrót" w jego ustach nie oznacza wezwania do Kanossy, jak sądzą jeszcze niektórzy [38], lecz serdeczne, pełne miłości zaproszenie do „własnego domu", do „domu

---

[36] Ch. Boyer T. J. (Dyrektor Ośrodka Ekumenicznego „Unitas" i Redaktor czasopisma „Unitas"), *Le problème de la réunion des chrétiens*, „Unitas", 1948, t. I, ss. 14—15.

[37] Roger Aubert, *Unitas*, „Editions pro Apostolis", 1959, s. 32.

[38] Pastor Piotr Bourgue, w czasopiśmie „La revue réformée" mówi o Rzymie: „Kanossa pozostaje Kanossą".

Ojca", który należy do wszystkich, jak wyraził się w swej pierwszej Encyklice. Nie ma u niego w najmniejszym nawet stopniu tonu wyższości, który nam niejednokrotnie, nie bez słuszności, zarzucano. Jest miłość, jest pokora, które jeszcze jako kardynał Roncalli stawiał jako fundament wszelkich poczynań unijnych [39]. Droga do Jedności chrześcijańskiej, którą obrał Kościół pod takim wodzem, to pokorna droga naprawy tego, co było złe i odnowienia życia katolickiego w Chrystusie.

Posłuchajmy, jak sam Ojciec Święty o tym mówi: „przygotujemy Sobór poszukując tego, co jest potrzebne dla scalenia i odmłodzenia organizacji kościelnej... Po wypełnieniu tego trudnego zadania, odrzucając wszystko, co może być z ludzkiej strony przeszkodą w szybkim postępowaniu naprzód, okażemy Kościół w całej jego wielkości, *„sine macula et ruga"* i powiemy naszym braciom odłączonym, prawosławnym, protestantom itd.: „patrzcie Bracia, oto jest Kościół Chrystusowy. Staraliśmy się być mu wierni i prosić Pana o łaskę, aby Kościół był takim, jakiego chciał Chrystus. Przyjdźcie, czy powróćcie, na wasze miejsce, które jest dla wielu z was miejscem waszych ojców" [40].

A więc Kościół katolicki nie czuje się dziś jeszcze gotów na przyjęcie odłączonych chrześcijan i chce przygotować się do tego. Negatywnie — przez usuwanie nadużyć, różnych narosłych naleciałości, przerostu form itd. Pozytywnie — przez powrót do autentycznego chrześcijaństwa, przepracowanie zagadnienia Kościoła, jego decentralizację i określenie władzy biskupów ordynariuszów, wprowadzenie nowoczesnych metod duszpasterskich, podniesienie znaczenia apostolstwa świeckich, oraz wiele innych cennych wielokierunkowych poczynań.

Bezpośrednio dla sprawy Jedności chrześcijańskiej został powołany osobny Sekretariat, do którego mają dostęp teolodzy wyznań odłączonych, ponadto inne Komisje Soborowe porozumiewają się z nim, jeśli omawiane przez nich problemy mają aspekty ekumeniczne. Przewiduje się nawet, że będą one zapraszać do pewnej współpracy teologów wyznań niekatolickich, aby uchwały były formułowane po linii jak najbardziej sprzyjającej zjednoczeniu.

Kardynał Montini w orędziu z okazji Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan w r. 1960 powiedział: „trzeba poznać problem od strony wszystkich związanych z nim trudności, żądań i nadziei. Należy dążyć do jedności przez szlachet-

---

[39] Kard. A. G. Roncalli, *Scritti e discorsi*, Edizioni pauline, Rzym, 1959, t. II, s. 59.

[40] Przemówienie Jana XXIII do Kierowników Włoskiej Akcji Katolickiej, 9. VIII. 1959, „Osservatore Romano", 1959, 34 (505).

ne wyrzeczenie się egoizmów, przez coraz szersze zrozumienie drugich, przez miłość zdolną coraz bardziej do poświęceń"[41].

A więc Kościół katolicki ustosunkowuje się bardzo poważnie do wielkiego Dzieła Zjednoczenia. Do jego realizacji przystąpi dopiero w następnym etapie, po dokonaniu przez Sobór reformy — Kościół Oblubienica Chrystusowa, odrodzona w swej szacie godowej zwróci się do chrześcijan całego świata z wezwaniem przystąpienia do Jedności. Ufajmy, że „ewangeliczne Jej oblicze"[42] odbijające Jezusa Chrystusa, pociągnie wszystkich, którzy Go kochają.

*

Z wypowiedzi Ojca św. wynika świadomość, że praca dla zjednoczenia chrześcijan jest długofalowa. Postulaty odnowy w łonie katolicyzmu, kierunek dotychczasowych wysiłków w zakresie różnych gałęzi wiedzy, jak teologia, liturgia, socjologia religii; praca charytatywna członków jednego wyznania na rzecz drugiego, tak ważna dla klimatu stosunków interkonfesyjnych, wskazują na konieczność rzetelnego wkładu w to dzieło, zarówno ze strony hierarchii, jak i wiernych Kościoła Katolickiego, który angażuje doń wszystkich swoich członków. Wybitny teolog katolicki Adam już w r. 1948 w dziele swym *Una Sancta* zwraca uwagę, że dawno minęły czasy, kiedy sądzono, że obowiązek ten ciąży jedynie na papieżu i biskupach. Dodaje, że powołani są do niego wszyscy bez wyjątku: starsi, młodzież szkolna, uczeni, urzędnicy, robotnicy itd. Problematyka ekumeniczna ma tyle aspektów, że niemal wszyscy mogą znaleźć w jej obrębie, zależnie od różnorodności darów, zdolności i kompetencji właściwy każdemu teren pracy i oddziaływania, wszyscy zaś bez wyjątku mogą i powinni modlić się w intencji Zjednoczenia.

Wszelkie prywatne, roztropne poczynania są cenne, bo kontakty oddolne mają poprzedzić i ułatwić spotkanie u szczytu[43]. Ojciec Święty ufa, że na drodze do Jedności powstaną różne twórcze i szerokie inicjatywy oraz pomysłowe projekty i zdaje się ich wyczekiwać.

Nie uważajmy ruchu ekumenicznego za jakąś specjalność, czy monopol zarezerwowany poszczególnym ludziom lub zespołom ludzi. Jest to bowiem dzieło Kościoła Powszechnego, dzieło które

[41] „Tygodnik Powszechny", 1961, 4 (626).

[42] Jan XXIII — przemówienie z 8. XII. 1960, „La Documentation Cathol.", 1961, 1, 345.

[43] Georges Huber, *Vers le Concile*, Edition Bonne Presse, 1961, s. 47.

jest szczególną misją Jana XXIII. Dla którego został powołany na tron papieski — jak to sądzi, wspominając Conclave: „byli tam kardynałowie dużo zdolniejsi ode mnie do przyjęcia sukcesji Piusa XII. Jeśli jednak Opatrzność sprawiła, że święte Kolegium zatrzymało się na mojej skromnej osobie — powiedział do kogoś z otoczenia — to dlatego, że niosłem w sobie tę wielką troskę: pracować dla Jedności chrześcijańskiej" [44]. Wydawnictwo *Chevetogne* cytuje zakończenie tej wypowiedzi w jeszcze mocniejszych słowach: „Myślę, że jeśli Bóg chciał, ażebym ja został wybranym, to dlatego, by dokonać zjednoczenia..." [45].

**s. Joanna Lossow Franciszkanka**
**Służebnica Krzyża**

[44] Georges Huber, *Vers le Concile*, Edition Bonne Presse, 1961, s. 51.
[45] *Le Monastère de Chevetogne, Notice historique et informations*, 1960, s. 36.

STEFAN MOYSA TJ

# EKUMENIZM A TEOLOGIA

Droga ekumenizmu nie jest usłana różami. W ostatnich kilkunastu latach nastąpiła wprawdzie radykalna zmiana w stosunkach międzywyznaniowych: chrześcijanie coraz to bardziej czują się braćmi i okazują to na zewnątrz, stale wzrasta pragnienie jedności, a jednak, gdy przychodzi do konkretów, okazuje się, że faktyczne zbliżenie stanowisk jest bardzo nieznaczne, żadna strona nie chce ustąpić ze swoich przekonań i tradycji i wydaje się, że jesteśmy dopiero na początku długiej do przebycia drogi.

Winę za ten stan rzeczy dość powszechnie przypisuje się teologii i teologom. Słyszy się zdania, że lud z największą niecierpliwością wyczekuje jedności i chętnie przeszedłby do porządku dziennego nad nieistotnymi różnicami doktrynalnymi, ale teologowie przez rozszczepianie włosa na czworo przez nieznośne dystynkcje i uściślenia stawiają niemożliwe do przebycia zapory. Sypią się na nich oskarżenia o integryzm, niezrozumienie ducha czasu, sprzeciwianie się Duchowi św. Niektórzy sądzą, że wobec tych oporów należy szukać przede wszystkim zjednoczenia w miłości, na polu chrześcijaństwa praktycznego, przy czym każdy odłam wyznaniowy pozostałby sobą, podobnie jak na przykład każdy kraj w Organizacji Narodów Zjednoczonych zachowuje własną państwowość. „Techniczną" stronę zjednoczenia, tak zwaną „kuchnię", można by pozostawić teologom; niech się kłócą we własnym kółku nad problemami, które nikogo poza nimi nie obchodzą.

Oczywiście, że sprawa nie jest tak prosta. Wiadomo, że przyczyny rozdziału chrześcijaństwa były bardzo skomplikowane i na pewno czynniki nieteologiczne odegrały w nim dużą rolę. Niemniej jednak poszczególne odłamy chrześcijańskie dzieli przede wszystkim odmienny sposób pojmowania Objawienia, a więc różnice doktrynalne. Punktem wyjścia Reformacji na przykład była kwestia teologiczna: zanegowanie przez Lutra tradycyjnej nauki o usprawiedliwieniu. Dopiero z czasem doszło do namiętnego protestu przeciw autorytetowi kościelnemu, wojen religijnych i ostatecznego oderwania się protestantyzmu. Dzisiaj różnice we wierze głęboko prze-

niknęły do życia poszczególnych wspólnot wyznaniowych, uformowały ich sposób myślenia, praktyki religijne, teologię, spowodowały powstanie odrębnych zamkniętych światów duchowych, których zjednoczenie nie może przejść do porządku dziennego nad tym, co leży u źródeł rozłamu. Uznają to też zwolennicy ekumenizmu w obozie protestanckim twierdząc, że żadne zjednoczenie nie może się dokonać kosztem prawdy. Byłoby ono wówczas fałszywe, złudne i przeciwne woli Chrystusa [1].

Teologia jest narzędziem badania, wyjaśniania i rozwijania prawdy objawionej. Jeżeli w pojmowaniu tej prawdy zakradły się różnice co do rzeczy najbardziej istotnych, to zadaniem teologii wszystkich wyznań jest odkrycie genezy tych różnic i ich ostateczne wyjaśnienie. Jest to praca bez której zjednoczenie chrześcijaństwa nie da się pomyśleć, praca najbardziej fundamentalna, chociaż nie jedyna, a nawet nie najważniejsza.

*Od polemiki do dialogu ekumenicznego*

W rozmaity sposób spełniała teologia swoje zadanie w przeszłości. W rozprawie z heretykami wszystkich czasów nosi ona na ogół charakter apologetyczno polemiczny. Wobec błędnych twierdzeń trzeba naukę chrześcijańską sprecyzować, uzasadnić i utrzymać. Powstaje w ten sposób wiele pięknych dzieł literatury starochrześcijańskiej, nawet pewne partie Ewangelii, czy Listów św. Pawła lub św. Jana noszą tego rodzaju charakter. Silnie rozwinięta literatura apologetyczna w okresie Reformacji umożliwiła dzieło Soboru Trydenckiego, którego zasługą jest przede wszystkim jasne rozgraniczenie pozycji, wytyczające na kilkaset lat kierunek teologii katolickiej.

Nie trudno jednak dostrzec, że w tym okresie metoda polemiczna przybrała pewne formy, które uczyniły ją mniej zdatnym narzędziem do przywrócenia jedności chrześcijaństwa. Dyskusje toczyły się mianowicie w atmosferze przesyconej namiętnością. Heretyków oskarżało się o wszelkie możliwe zło i często zwalczając ich naukę nie przebierało się w środkach. Zresztą każda strona była przekonana, że posiada całkowitą prawdę, podczas gdy druga jest w całkowitym błędzie. Broniło się tej prawdy

---

1 Sekretarz Generalny Światowej Rady Kościołów V i s s e r't H o o f t tak powiada: „Jeżeliby się dla problemu jedności znalazło rozwiązanie sztuczne, jedność byłoby tylko kompromisowa. Obiegowe pojęcie ekumenizmu, które dzisiaj wytwarzają sobie kościoły jest przepojone silnym relatywizmem i nie świadczy o poważnym traktowaniu prawdy Bożej. Gdybyśmy chcieli stworzyć jedność przymusową na pewno nie byłaby to jedność w prawdzie, o której mówi Biblia." Cytowane przez Thilsa, *Histoire doctrinale du mouvement oécumenique*, Louvain 1955, s. 131.

wszystkimi argumentami bez uwagi na to, że niektóre z nich z samego założenia nie mogą przekonać przeciwnika, tak jak nie mogła przekonać protestantów argumentacja patrystyczna czy scholastyczna. Zbijało się po kolei każdy zarzut bez troski o jakiś dystans, o rzeczowe ujęcie całości. Tradycyjne dowody dogmatyczne traktowało się jak gdyby były niezawodnym środkiem odniesienia zwycięstwa, przysłowiowym „młotem na heretyków", zapominając, że nie tylko chodzi o intelektualne przekonanie, ale że w grze jest też szereg innych czynników paraliżujących zdrowy sąd rozumu.

Skutkiem tego rodzaju walki było rozdrażnienie protestantów, którzy jeszcze bardziej zacinali się na swoich pozycjach, zarzucali katolikom sfałszowanie wiary pierwotnego Kościoła, zatonięcie w filozofii scholastycznej kosztem odejścia od Ewangelii, zakucie w kajdany niewoli papizmu. Umysły się zacietrzewiały, różnice się pogłębiały, trwały rozdział chrześcijaństwa stał się faktem dokonanym.

Ostre kontrowersje teologiczne z okresu reformacji ulegają z biegiem czasu złagodzeniu i ewolucji. Ściera się ostrze namiętności, ton staje się bardziej kurtuazyjny, ale istota metody pozostaje ta sama i dzisiaj jeszcze nie można powiedzieć, aby ten rodzaj literacki całkowicie zaniknął. Obok niego zdobywają sobie jednak prawo obywatelstwa także i inne metody teologii kontrowersyjnej. Widać więc stopniową tendencję wynajdywania nie tyle różnic, ile podobieństw w nauce, zaznacza się równocześnie usiłowanie, aby zrozumieć rozwój teologiczny każdego wyznania na tle środowiska kulturalnego, z którego ono wyrasta. Okazuje się przy tym, że bardzo wiele różnic, które uważano za dogmatyczne były w istocie tylko różnicami terminologicznymi, jak to częściowo miało miejsce w sporach chrystologicznych pierwszych wieków, czy w dyskusji o „Filioque" z prawosławnymi. Wreszcie w latach powojennych zaczyna przeważać w literaturze kontrowersyjnej metoda dialogu ekumenicznego, która prawie całkowicie wypiera inne.

Uczestnicy dialogu ekumenicznego rezygnują obecnie z walki, z wzajemnego przekonywania się, z chęci zwycięstwa jednego nad drugim. Nie pomniejszają oni przez to wartości apologetyki, gdyż wiedzą, że ma ona swoją rolę do odegrania, ale chwilowo nie chcą się nią zajmować. Chrystus poleca, aby zanim się wybuduje wieżę usiąść i obliczyć, czy ma się wystarczającą ilość środków na dokonanie takiego dzieła. Człowiek siedzący przyjmuje postawę pokojową.

Warunkiem pożytecznego dialogu jest przede wszystkim wzajemne dokładne poznanie się, co nie zawsze jest łatwą rzeczą.

Każda wspólnota religijna jest tworem skomplikowanym; chcąc ocenić naukę, w którą wierzy, nie można się ograniczyć do studium miarodajnych dokumentów takich jak na przykład wyznanie augsburskie dla ewangelików. Trzeba uchwycić wspólnoty odłączone w ich żywych przejawach, a więc w katechezie, liturgii, śpiewach, konkretnych metodach duszpasterskich, życiorysach wybitnych postaci. Przejawy te zachowały nieraz o wiele więcej autentycznego chrześcijaństwa, niż jakiś liberalny teolog, którego tezy nie wytrzymują konfrontacji z praktyką i prowadzą do zaniku życia religijnego wiernych.

Dopiero takie całościowe spojrzenie na wspólnoty chrześcijańskie pozwoli uchwycić to, co w nich jest najbardziej charakterystyczne, jakąś zasadniczą ideę-matkę, determinującą inne twierdzenia. Błędem metody polemicznej było zwalczanie poszczególnych tez głoszonych przez reformatorów, na przykład o usprawiedliwieniu, Piśmie św., bez wzajemnego ich powiązania i odkrycia źródła z którego płyną. Odnalezienie czynnika konstytutywnego każdej nauki pozwoli na ustalenie genezy różnic dogmatycznych, a także na uchwycenie posiadanych elementów wspólnych, których nie naruszyła reformacja. Elementy te mają szczególne znaczenie, są to owe „vestigia Ecclesiae", ślady Kościoła rozproszone po innych wyznaniach; Pius XI porównał je do ziaren złotych, które nie przestają być złote, mimo że oderwały się od swojej rodzimej skały. Należą do nich: chrzest, wiara w bóstwo Chrystusa, w Jego dzieło Odkupienia, Zmartwychwstanie. Nie są one odizolowane od całości prawdziwej, noszą w sobie dynamizm dążący do pełni chrześcijaństwa, są cennym zaczynem jedności.

Nie można jednak uwydatniać elementów wspólnych bez równoczesnego podkreślenia różnic. Dialog ekumeniczny nie ma nic wspólnego z fałszywym irenizmem zacierającym rozbieżności, czy propagującym zjednoczenie się w miłości kosztem prawdy. Owocem dyskusji powinno być jasne niedwuznaczne określenie granicy dokąd idziemy razem i gdzie zaczynamy się różnić. Cierpliwa praca porównawcza, dokładne zanalizowanie obu stanowisk i ich uzasadnienie w oparciu o całość systemu, wykryje jaki jest ostateczny powód rozbieżności. Można pójść wówczas dalej i odróżnić racje prawdziwe od pozornych, doprowadzając w ten sposób do zbliżenia, a nawet uzgodnienia stanowisk.

### *Korzyści dialogu*

Stosowanie tej metody doprowadziło już do pewnych wyników, dających się zauważyć zwłaszcza w dialogu katolicko-protestanckim. Można tu zaobserwować po jednej i drugiej stronie pe-

wien wzajemny krzyżujący się rozwój. Tak na przykład protestantyzm nie uznaje w zasadzie instytucjonalnego, widzialnego Kościoła i specjalnej konsekracji kapłańskiej, kładzie nacisk natomiast na teologię gminy chrześcijańskiej i ogólne kapłaństwo wiernych. Pod wpływem jednak daleko posuniętych analiz Pisma św. zadaje sobie teologia ewangelicka pytanie, jaki jest stosunek urzędu kościelnego do gminy. Tu i ówdzie spotkać się można ze zdaniem, że urząd nie pochodzi tylko z delegacji gminy, ale jest w jakiś sposób ustanowiony przez Boga.

Pewien idący naprzeciw rozwój obserwujemy w teologii katolickiej. Nie porzucając oczywiście nic z dogmatów o hierarchii i kapłaństwie, zwraca swoje zainteresowania ku teologii laikatu, chcąc określić znaczenie człowieka świeckiego w Kościele. Nie trzeba przypuszczać jednak, że posunięcie akcentu na te właśnie aspekty wypływa jedynie z chęci zbliżenia się do protestantyzmu. Jest to raczej zwrócenie się ku dotąd nienależycie uwydatnionym prawdom zawartym w depozycie Objawienia, przy czym życie, w pierwszym rzędzie wielki rozwój świeckich organizacji katolickich, wyprzedziło tutaj teologię.

Analogiczny wypadek zachodzi w sprawie stosunku Pisma św. do Tradycji. Reformatorzy odrzucili wszystkie „ludzkie tradycje" i jako jedyne źródło wiary uznali Pismo św., stawiając hasło *sola Scriptura*. Współcześni protestanci zmuszeni są jednak przyznać, że nie można przekazywać Biblii jako martwej tylko litery. Biblia aktualizuje się w Kościele, jest używana przez Kościół, życie Kościoła wpływa na należyte zrozumienie Biblii. Poza tym, przekonani argumentacją historyczną przyznają również, że był czas, gdy Pismo św. nie istniało jako źródło wiary i że jest ono ostatecznie wyrazem żywej Tradycji Kościoła, która w dwóch pierwszych wiekach ukształtowała kanon Pisma św. Dalekie więc jest stanowisko dzisiejszego protestantyzmu od piorunów, które rzucał Luter na Tradycję kościelną.

Także w katolicyzmie zaznacza się pewna ewolucja poglądów co do tej sprawy. Sobór Trydencki określił jako dogmat twierdzenie, że prawda objawiona znajduje się „w księgach i niepisanych tradycjach". Odtąd były zawsze żywe wśród teologów dyskusje, jak należy pojmować wzajemny stosunek obu tych źródeł wiary. Antyreformacyjne tendencje w teologii katolickiej przyczyniły się do tego, że często pojmowano te dwie dziedziny jako źródła zupełnie od siebie niezależne, przy czym prawda objawiona miała się znajdować częściowo w jednym, częściowo w drugim źródle; formuła *partim-partim* pominięta przez Sobór trydencki długo żyła w katechezie katolickiej i pismach niektórych teologów. Dziś obydwa te źródła traktuje się jako całość, jako elementy nawzajem uzu-

pełniające się. Pismo św. Nowego Testamentu jest wynikiem apostolskiego przepowiadania, najwcześniejszej tradycji kościelnej. Odczytuje się je i interpretuje zgodnie z duchem Tradycji; ale też z drugiej strony Pismo św. wzajemnie kształtuje Tradycję. Stanowi ośrodek jej zainteresowania, jest stałym i najważniejszym przedmiotem jej komentarzy i wyjaśnień.

W obu przytoczonych wypadkach widać wyraźne zbliżenie stanowisk, choć nie trzeba sądzić, że którakolwiek ze stron zrezygnowała z jakichś swoich zasadniczych pozycji. Mimo że niektóre twierdzenia reformatorów stają się przedmiotem krytyki ze strony samych protestantów, rozwój idzie w duchu i logice każdego poglądu. Pewni protestanccy teologowie obserwując ten rozwój sądzą, że doprowadzi on do uzgodnienia różnic dogmatycznych katolicko-protestanckich [2]. Praca teologiczna nad zjednoczeniem polegałaby więc ich zdaniem na wierności swojej tradycji konfesyjnej, na pogłębianiu własnej teologii w oparciu o tę tradycję, na odkryciu pierwotnej, najzdrowszej intuicji reformatorów, która była nabliższa autentycznego chrześcijaństwa, a uległa później przyćmieniu. Praca taka prowadzona równolegle we wszystkich wyznaniach miałaby doprowadzić do teologicznej jedności. Na pewno jest coś słusznego w takim stanowisku. Dzisiejsi teologowie katoliccy, jak na przykład L. Bouyer, dopatrują się pierwotnych naukach Lutra zdrowego odruchu walczącego o czystość Ewangelii. [3] Idee takie jak nadrzędność łaski, absolutny autorytet słowa Bożego, całkowita suwerenność Boga, które zostały z taką mocą podkreślone przez reformatorów, są całkowicie zgodne z nurtem Tradycji katolickiej. Rzecz w tym, że w krótkim czasie idee te zostały nierozłącznie zmieszane z koncepcjami fałszywymi, stojącymi z gruntu w sprzeczności z Pismem św., takimi jak usprawiedliwienie czysto zewnętrzne, łaska nie przemieniająca człowieka, odrzucenie autorytetu Kościoła widzialnego, suwerenność Boża nie zostawiająca miejsca dla żadnej godności człowieka. Niestety, już u Lutra trudno odróżnić, które z tych idei są naprawdę pierwotne, a trudność powiększa jeszcze późniejszy rozwój protestantyzmu bardzo rozmaicie interpretującego myśl swego założyciela. Powstaje pytanie, co właściwie ma być wiernością konfesyjną protestanta i normą, którą w teologii swojej winien się kierować.

Wydaje się więc, że na drodze równoległego pogłębiania teologii, zbliżenie może nastąpić tylko do pewnego stopnia. Niebawem dojdzie się w dialogu ekumenicznym do punktu, w którym

[2] Por. np. Hoffmann G. „Amt und Gemeinde", w *Begegnung der Christen*, Stuttgart 1959, s. 195—196.

[3] *Du Protestantisme à l'Eglise*, Paris 1959.

jasne teksty Pisma św. i ich nieuprzedzona interpretacja wskażą, gdzie znajduje się prawda, i w jaki sposób chrześcijanie, odłączeni wskutek zapatrzenia się na niektóre tylko aspekty Objawienia, od niej odeszli. Okaże się wówczas, że odstąpienie i niewierność tradycji konfesyjnej będzie wiernością dla Chrystusa i tą ofiarą, której On właśnie żąda.

Mimo tego ograniczenia, korzyść, którą teologia odnosi z dialogu ekumenicznego jest niewątpliwa. Korzyść ta jest na pewno obustronna, a katolicka strona coraz bardziej zdaje sobie sprawę z tego, ile zawdzięcza chrześcijanom odłączonym. Wszak teologia katolicka bada depozyt Objawienia, który Kościół przechowuje nienaruszony od czasów apostolskich i do którego nowych prawd nie dodaje. Jest to jednak skarb tak bogaty, że nigdy nie będzie mógł być wyczerpany i ostatecznie wyjaśniony. Teologia niekatolicka, żyjąca w zupełnie innej atmosferze i kierująca się innymi zasadami, nieraz wskazuje na problemy schodzące z pola uwagi, albo mniej uwzględniane przez teologów katolickich. Wiele takich problemów stawia światowy ruch ekumeniczny, czy wybitni uczeni protestanccy. Wystarczy wymienić twórczą, niezwykle oryginalną teologię słowa Bożego u Karola Bartha, lub zagadnienie „Chrystus i czas" poruszone przez Cullmanna. W wielu wypadkach nic nie stoi na przeszkodzie, aby teologia katolicka przyswoiła sobie pewne rozwiązania niekatolickie. Poruszane zagadnienia stoją bowiem często w ścisłym związku z Pismem św., które wobec postępu nauk egzegetycznych przyjmuje coraz to bardziej jednoznaczną wymowę dla wszystkich wyznań. Tutaj osiągnięcia dialogu ekumenicznego są na pewno największe.

### *Zgorszenie ekumenizmu*

Ekumeniczna praca teologów katolickich, rzekome „ustępstwa" na rzecz protestantyzmu, język, którego teologia dziś używa, stają się nieraz przedmiotem zgorszenia i niepokoju. Czyżby katolicyzm przestał się uważać za objawioną religię, założoną przez Chrystusa, czy może zrezygnować choć z jednej prawdy objawionej bez zaprzeczenia samemu sobie? Wydaje się jakoby teologia katolicka przestała mówić o tych podstawowych prawdach, o jednym, widzialnym Kościele Chrystusowym, o tym, że jedność może się dokonać tylko w nim przez wyrzeczenie się wszystkich błędów i powrót do prawdziwej owczarni. Czy katolicyzm traci swoją siłę atrakcyjną, tak, że potrzebuje dostosowań, szukania porozumienia, pomijania tego, co dzieli? Czy prawda nie działa już jak magnes i nie pociąga wszystkich ludzi dobrej woli, tak, jak pociągnęła tylu wybitnych konwertytów? Ci, którzy stawiają podobne py-

tania poddają w wątpliwość wartość jakiejkolwiek pracy ekumenicznej w Kościele Katolickim, owszem, uważają ją za pewien nowy i niebezpieczny eksperyment mogący naruszyć substancję zdrowego katolicyzmu. Sprawę powrotu do jedności chcieliby załatwić wyłącznie indywidualnymi nawróceniami, przy czym cały trud poszukiwania i znalezienia prawdy chcieliby pozostawić tym powracającym. Nie wydaje się jednak, aby tego rodzaju życzenia mogły się spełnić. Nawrócenia są bezwzględnie bardzo cennym zjawiskiem, świadczącym o niezmiennej żywotności katolicyzmu; zwykle chodzi tu jednak, o jednostki albo wyjątkowo uczulone na sprawy religijne, albo poddane silnemu wpływowi środowiska katolickiego. Z reguły nawrócenie poprzedzone jest ciężką walką i wymaga od człowieka przechodzącego na łono Kościoła wyzucia się z wszystkiego, co dotąd było mu drogie. Newman płaczem żegnał swoich parafian anglikańskich przed przejściem na katolicyzm i ubolewał nad tym, że wszystko, co najcenniejsze odchodzi od jego ukochanej matki kościoła anglikańskiego, który był mu przewodnikiem do prawdy i nie przestanie nigdy być drogi. Tego rodzaju nawrócenia będą zawsze zjawiskiem wyjątkowym, trudno aby przybrały charakter masowy i zaważyły w sprawie jedności.

Błędem jest przypisywanie dzisiejszego podziału chrześcijaństwa złej woli braci odłączonych. Nie ma wątpliwości, że rozdział jest złem i ktoś za niego ponosi odpowiedzialność; zresztą jak stwierdza papież Jan XXIII od tej odpowiedzialności nie są wolni i katolicy. Dziś jednak wytworzyła się tego rodzaju sytuacja, że rozdział ciąży nad chrześcijaństwem nie tyle jako grzech, ale jako skutek grzechu, jak gdyby fatalna siła, z której można się wyzwolić tylko kosztem największych trudności. Na pewno ci najlepsi, najbardziej religijnie autentyczni wśród odłączonych chrześcijan, z jednej strony szczerze pragną jedności, z drugiej strony zaś są przekonani o słuszności swego stanowiska i uważaliby za przestępstwo odejście od wspólnoty wyznaniowej, którą reprezentują. Nie mamy prawa wątpić w dobrą wolę przynajmniej u przytłaczającej większości tych, którzy urodzili się i wychowali w swoim wyznaniu. „Podobnie, jak nie jest naszą zasługą, żeśmy się urodzili i wychowali w rodzinie należącej do Kościoła Katolickiego, tak też nie jest ich winą, że są dziećmi rodziców odłączonych od naszego Kościoła" — stwierdza kardynał Bea. [4]

Jeżeli ludzie przeżywający taką wewnętrzną rozterkę, nie przygotowani jeszcze na przyjęcie prawdy, jako punkt wyjścia usłyszą postulat powrotu do Kościoła Katolickiego, przyjęcia wszystkich

[4] Konferencja w Instytucie Kultury Religijnej w Ferrarze, „Documentation catholique" 58 (1961) kol. 85—86.

jego dogmatów łącznie z prymatem, który dla nich jest najtrudniejszy do przełknięcia, poddania się dyscyplinie kościelnej, wówczas popadają w zniechęcenie, zamykają się w sobie i utwierdzają się w swoich uprzedzeniach. Możliwości pożytecznego dialogu zostają na długi czas udaremnione, dlatego, że zaczęło się od prawd, które najbardziej dzielą i których uznanie powinno być normalnie zakończeniem, a nie początkiem dialogu. Nie trzeba się łudzić, że prawdy te, które dla katolika są zupełnie jasne i poparte najbardziej wymownymi argumentami, przekonają automatycznie niekatolika wychowanego w zupełnie innej atmosferze duchowej.

Dlatego, gdy katolicki teolog przemawia „językiem ekumenicznym", gdy mówi o „pojednaniu" zamiast o „powrocie", o „przywróceniu jedności", zamiast o wchłonięciu ruchów heterodoksyjnych, gdy stwierdza, że i Kościół Katolicki musi przebyć długą drogę i włożyć swój wielki wkład w dzieło jedności, to nie traci on ani na chwilę z uwagi podstawowych zasad katolicyzmu, których wyrzeczenie się przekreśliłoby, nawet w oczach niekatolika, jego własną religię, a pozbawiłoby chrześcijaństwo jedynej nadziei jaką w dzisiejszym jego rozbiciu jest właśnie Kościół Rzymski. Ten sposób wyrażania się, który nie nosi w sobie nic nieprawdziwego, ma jedynie umożliwić znalezienie wspólnej platformy porozumienia. Nie jest to kwestia taktyki, jest to po prostu obowiązek miłości wobec ludzi, którzy też noszą imię chrześcijańskie i ożywieni są często najlepszą wolą. Sprawy które dzielą muszą oczywiście także być poruszane, ale zupełnie inaczej dyskutuje się nad nimi po gruntownym zbadaniu wspólnie posiadanego depozytu, oraz w atmosferze zbliżenia i braterstwa chrześcijańskiego, którą stwarza pragnienie i modlitwa o jedność.

*

Gdy gorliwy chrześcijanin obserwuje, jak wolno postępuje praca teologiczna nad zjednoczeniem i jak długą i żmudną drogę ma teologia jeszcze do przebycia, ogarnia go zniechęcenie. Zadaje sobie pytanie, czy naprawdę chrześcijanie skazani są na to, aby czekać dopóki teologowie nie sprecyzują i nie uzgodnią wreszcie swoich stanowisk. Trudno powiedzieć jednak, aby obowiązywała tu bardzo ścisła matematyka. Praca teologiczna jest fundamentem zjednoczenia, ale bynajmniej nie stąd przychodzi główny impuls w dążeniu do jedności. Działanie jest raczej odwrotne, jak to się często dzieje w stosunkach między teorią a praktyką. Teologia laikatu, na przykład, rozwinęła się pod wpływem wzrastającego znaczenia człowieka świeckiego w Kościele i różnorakich form apostolstwa świeckich. Teologia misji zawdzięcza swój początek

problemom, które narzuca apostolska praca Kościoła w terenach misyjnych. Analogicznie też i teologia ekumeniczna jest wynikiem bardziej ducha czasu i potrzeb życia chrześcijańskiego, niż abstrakcyjnych rozważań. Pragnienie jedności widzialnej jest na razie, zwłaszcza u niekatolików, bardziej instynktowne niż świadome. Nakazuje szukać wszelkich form zbliżenia, okazywać szczególną miłość każdemu, kto nosi imię chrześcijanina, angażować się w przygodę, której wyniku nie można jeszcze dzisiaj przewidzieć. Pragnienie to jest skutkiem działania Bożego. *Digitus Dei est hic*. Także tutaj życie religijne chrześcijan naciska na teologię, aby szukała dróg porozumienia. Trudno przewidzieć, jak potoczą się sprawy ekumeniczne. Nie wiadomo, czy teologia będzie nadal wolno nadążała za życiem, czy przyśpieszy swoje badania. Może pragnienie jedności kiedyś stanie się tak silne, a łaska Ducha św. tak potężna, że odpadną trudności w poznaniu Objawienia. To, co było dotąd dla niektórych niejasne, nabierze zrozumiałości, a argumenty na których opiera się prawda objawiona, okażą wszystkim ludziom dobrej woli swą moc przekonywającą. Życzyć by sobie należało, aby na większą skalę powtórzyło się to, co obserwujemy nieraz u poszczególnych konwertytów: toczą ciężkie zmagania o prawdę, mozolnie jej poszukują niekiedy całe lata, aż nagle zabłyśnie światło, wszystko staje się zrozumiałe, trudności odpadają, a ludzie ci ze zdumieniem pytają nieraz: jak nierozsądne były te wątpliwości, czy można kiedyś było sądzić inaczej?

**Stefan Moysa TJ**

PAWEŁ JEWDOKIMOW
Profesor prawosławnego Instytutu Św. Sergiusza, Paryż

# DUCH ŚWIĘTY A MODLITWA O JEDNOŚĆ

„Rozproszone kłosy" tęsknią, oczekując chwili, gdy „kamienie młyńskie pokory zmiażdżą je, aby się stały słodkim chlebem Bożym". Dlatego więc należy zgłębić sens modlitwy o jedność w świetle kilku tez wziętych z teologii Ducha św. Przedmiotem naszych rozważań ma być nie tyle forma i treść tej modlitwy, ile jej kontekst: postawa tego, kto się modli, pytanie „jak się modlić", ażeby osiągnąć całkowitą skuteczność modlitwy.

Legenda o św. Antonim opowiada, że modlił się on trzy dni i trzy noce. Trzeciego dnia demony rzuciły się na kolana przed Bogiem błagając, aby obudził świętego z tej modlitwy, gdyż płomień jej staje się nie do zniesienia i zagraża demonicznym podstawom świata. Św. Serafin modlił się dzień i noc za człowieka, który był potępiony przez Boga, mówiąc, że nie ruszy się z miejsca dopóki nie wydrze Bogu łaski dla tego skazańca. Modlitwa św. Serafina została wysłuchana, ale za zuchwałość pozostał on do końca życia kulawy. Św. Izaak ujrzał w czasie modlitwy „płomień rzeczy". Inny święty przemienił się na oczach swoich uczniów w kolumnę świetlistą. Pewien mnich z góry Athos miał zwyczaj odmawiać Modlitwę Pańską tylko raz dziennie: rozpoczynał ją wieczorem, a kończył dopiero o wschodzie słońca. Rzecz oczywista, że w tych wypadkach niewiele znaczyło jakie słowa wypowiadali ci wielcy święci; ich modlitwa stawała się imieniem Bożym i miejscem Jego Teofanii.

Czyż trzeba mówić o krwawym pocie naszego Zbawiciela? Jakiż dystans od przerażającej zarozumiałości, od letniego automatyzmu „paciorków" tak obraźliwie rozumowych lub pospolicie sentymentalnych, które stały się bieżącą praktyką dzisiejszych chrześcijan.

## I

1. W swoich rozważaniach nad naturą stosunków pomiędzy człowiekiem a Duchem św. Ojcowie Kościoła stwierdzają, że pierw-

szemu człowiekowi Duch św. dany był wraz z życiem (św. Cyryl z Jerozolimy); natomiast stał się dla natury ludzkiej czymś zewnętrznym wskutek upadku. Za panowania Starego Przymierza Duch dotyka natury, ale jej nie przenika, nie łączy się z nią wewnętrznie: przemawia przez proroków, daje im chwilowe natchnienie, ale ich później opuszcza. Dopiero wraz z chrztem w Jordanie Duch św. spoczął i pozostał jako namaszczenie na człowieczeństwie Chrystusa, a w dzień Zielonych Świątek stał się Aktorem działającym wewnątrz natury ludzkiej. Najświętsza Panna jest *gratia plena*, a pierwszy męczennik, diakon św. Szczepan „jest napełniony Duchem". Dla św. Ignacego z Antiochii ochrzczeni są *Theophoroi*, ale zwłaszcza *Theou gemente*, napełnieni Bogiem. Według św. Pawła człowiek jest świątynią Ducha, a Sanctus w pełnym swoim brzmieniu ukazuje nam niebo i ziemię wypełnione Chwałą. Wszystko istnieje i trwa tylko przez swą łączność z boskimi siłami łaski, przez uczestniczenie w nich, przez napełnianie się nimi. Jeśli życie religijne przed Wcieleniem należało do kategorii etyki: być posłusznym Prawu, lub przekraczać wyznaczone przez Prawo granice, to po zstąpieniu Ducha staje się charyzmatyczne: być pozbawionym lub napełnionym Duchem Świętym.

Ochrzczony, napełniony Bogiem, jest królem, a jako nowe stworzenie postawione w świecie staje się prorokiem: prorokuje całą swoją istotą, oznajmia Tego, który nadchodzi. Człowiek oświecony już na tej ziemi — cały staje się cudem. Współdziała z aniołami w nieustającym śpiewie; przebywając na ziemi niczym anioł, prowadzi do Boga każde stworzenie (św. Grzegorz Palamas)

Ekstaza utożsamia się z wejściem w siebie: dusza rozświetlona wychodzi ku Bogu całym swoim życiem wewnętrznym. W ten sposób Duch św. staje się dla nas czymś bardziej bliskim, niż my sobie sami, staje się „duszą naszej duszy" (św. Symeon) tak dalece, że według św. Grzegorza z Nyssy, człowiek nie ożywiony Duchem nie jest jeszcze bytem ludzkim.

2. Modlitwa błagająca Boga o zesłanie Ducha św. nazywa się epiklezą. Użyteczność tej modlitwy nie ogranicza się do eucharystii, ma ona znaczenie powszechne. Uświęcające działanie Ducha św. poprzedza każdy akt, w którym to, co duchowe, przyjmuje jakąś postać, wciela się i staje się chrystofanią, objawieniem wcielenia Chrystusa.

W ten sposób Duch czuwa nad zamętem otchłani „bez kształtu ni zawartości", odkąd z aktu stworzenia wytrysnął świat, ciało Chrystusowe, Kościół w potencji. Kościół przemawia przez pro-

roków i to są pierwsze Zielone Świątki Starego Testamentu, które gotują Narodzenie i prowadzą do Niego. W Zwiastowaniu Duch zstępuje na Maryję Pannę i to są narodziny Dzieciątka Jezus — Emmanuela. Zstępuje na Jezusa w wodach Jordanu, tak, jak zstępuje na swoje Ciało-Kościół w dzień Zielonych Świątek. Epikleza chrztu czyni ochrzczonego członkiem Ciała Mistycznego; epikleza bierzmowania — osobiste Zielone Świątki każdego człowieka — czynią z bytu ludzkiego byt charyzmatyczny, nowe stworzenie; z chleba i z wina Duch czyni ciało i krew Chrystusowe. Epikleza eucharystyczna nadaje ustanawiającym słowom kapłana wartość słowa Chrystusowego i to jest właśnie cud przeistoczenia eucharystycznego [1]. Epikleza poprzez odczytywanie — przede wszystkim liturgiczne — Pisma św. czyni z ludzkiej treści Słowo Boże. Przeżegnanie się znakiem krzyża jest aktem epikletycznym, przemieniającym w żywy krzyż Chrystusowy tego, kto ten znak czyni.

3. Epikleza jest pochodzenia Bożego, a sformułował ją sam Chrystus: „Poproszę Ojca, a innego Pocieszyciela da wam". Pan Jezus natychmiast określa jego zadanie: „Bo nie będzie mówił od siebie, lecz mówić będzie tylko to, co słyszy i oznajmi wam rzeczy, które mają nastąpić".

Widzimy więc, że Duch św. czerpie wstecz z Chrystusa Słowo, aby oznajmiać wprzód, ku eschatologii, ku *novissima,* ku rzeczom ostatecznym w świetle Celu. Duch św. niczego nie dodaje do objawienia zamkniętego przez Boga i nawet go nie powtarza, ale oznajmia je wprzód i kładzie na nim eschatologiczny akcent, który sprawia, że z tego samego słowa tryska jego bardziej ukryte znaczenie. Jest to przejście „słów" w konstelację „liter ognistych".

Zielone Świątki objawiają nam, że Chrystus jest wielkim Poprzednikiem Ducha Świętego: Duch Święty przychodzi dla dokończenia Chrystusowego Dzieła. Ekonomia Chrystusa podporządkowuje się, że tak powiem, ekonomii Ducha św. Dzieło Ducha św. nie jest zwykłą funkcją Słowa, nie jest środkiem, ale celem, którego kresem jest *theosis* dla człowieka, a Królestwo dla ludzkości. Król przyszedł, aby nadeszło Królestwo.

4. „Przyszedłem, aby przynieść ogień na ziemię"; ten ogień, jak komentują Ojcowie, to Duch św. W bardzo starym wariancie Modlitwy Pańskiej zamiast „Przyjdź Królestwo Twoje" słyszymy błaganie „Przyjdź Duchu Twój Święty". Oto dlaczego, według

[1] Według teologii prawosławnej epikleza należy integralnie do formuły konsekracji (przyp. Red.).

św. Serafina z Sarov, celem życia chrześcijańskiego jest osiągnięcie Ducha św. i jego darów: z każdego ochrzczonego czynią one charyzmatyka.

5. Duch utożsamia się w sposób tajemniczy z istotami ludzkimi, podstawia się na nasze miejsce, aby w sercach naszych wołać: *Abba*, Ojcze i Panie Jezu. Wykazuje to z jak największą oczywistością, że zbawienie, chociaż jest chrystologiczne, nie jest jednakże panchrystusowe. Według św. Bazylego „Duch jest Uświęcicielem, który nas łączy z Bogiem".
W ten sposób epikleza jest najbardziej rozświetlającym wyrazem całej ekonomii Ducha św. Przede wszystkim usuwa wszelki deformujący „centryzm" (chrystocentryzm czy pneumatocentryzm) i zawsze przywraca wspaniałą równowagę trynitarną: „Duch św. sprawia, że tajemniczo jaśnieje w duszach jedna natura Trójcy Świętej" (officium niedzielne). „Nie przestanę powtarzać: światłem jest Ojciec, światłem jest Syn, światłem jest Duch Święty. Wszyscy troje są jednym, niepodzielnym światłem" (św. Symeon). Duch święty czyni Ojca widzialnym w Synu, a sam pogrąża się w niewyobrażalności, *Mysterium fascinosum* Trójcy Świętej.

6. Duch święty nie wciela się osobowo. Nie posiada swego wyobrażenia w jakiejś innej hypostazie. Dlatego też ikonografia przedstawia go pod postacią gołąbka lub zielonoświątkowych języków ognistych. „Syn jest obrazem Ojca, a Ojciec jest obrazem Syna", mówi św. Jan z Damaszku, ale któż jest obrazem Ducha św.? „Twoje imię tak upragnione i ustawicznie przyzywane, nikt nie zdoła powiedzieć, czym ono jest" — woła w pełni zdumienia św. Symeon — Nowy Teolog. Można co najwyżej powiedzieć, że obrazem Ducha jest Świętych Obcowanie, „łańcuch złoty" mnóstwa świętych (św. Symeon), samo objawienie lub tchnienie jedności w Chrystusie. „Jesteśmy jakby stopieni w jedno Ciało, ale podzieleni na osobowości" (św. Cyryl z Aleksandrii) i „napojeni Duchem, pijemy Chrystusa (św. Atanazy). W łonie jedności Duch urozmaica, dopełniając każdą osobę do miary właściwej jej świętości. Można powiedzieć, że obrazem Ducha św. jest właśnie owa świętość każdego i wzajemne obcowanie świętych — Kościół. Oto dlaczego wyobrażeniem Ducha św. bywa również „Przeczysta" i „Prześwięta" *Theotokos* jako figura świętości Kościoła.

## II

1. Rozczłonkowanie jedności chrześcijańskiej nastąpiło szybko, powtórne zjednoczenie jest długie i wszelkie wysiłki w tym kierunku napotykają się na *non possumus* dogmatycznego sumienia.

Jednakże pewna niewyrażalna i tajemnicza oczywistość ostrzega nas przed nadmierną symplifikacją zarówno integrystyczną jak postępową: oto obok tajemnicy jedności, pojawia się tajemnica odłączenia. W stosunku do działania, które rozbiło jedność, Bóg wywołał przeciwdziałanie, które przemienia pozory w znak innej rzeczywistości. Rozłączenie, które w groźny sposób naruszyło samą naturę Kościoła, zostało jakby powstrzymane przez widoczną obecność Boga w odłączonych częściach chrześcijaństwa. Wiemy, gdzie się Kościół znajduje, któż może powiedzieć gdzie go nie ma? Kanoniczne i dyscyplinarne granice Kościoła widzialnego nie pokrywają się z jego granicami charyzmatycznymi (wzajemne uznawanie przynajmniej sakramentu chrztu, a w niektórych wypadkach sakramentu kapłaństwa, świadczy o milczącym stwierdzeniu, że Duch święty działa poza sakramentalną jurysdykcją Kościoła).

Dialog głuchych, odwróconych do siebie plecami, ustaje ostatecznie jako nieaktualny. Ale na to, aby się odnaleźć i zwrócić „jeden ku drugiemu" — *esse ad alterum* — należy przede wszystkim razem się uciszyć, złączyć się w milczeniu skruchy wobec tajemnicy ożywiającego dialogu, ku któremu zmierza jako ku swojemu szczytowi cała przeszłość chrześcijańska. Każde słowo tego dialogu musi być istotne, tryskające — jak z przezroczystego źródła — z najcichszej adoracji i z oczekiwania na wielkie milczenie, w którym udziela się Duch.

2. Ojcowie Kościoła nie przestają powtarzać, że nasza wiedza ma charakter ograniczony. „Wiemy, że Bóg istnieje, jest; nie wiemy czym On jest". Bóg różni się w sposób nadzwyczajny od tego, co my o Nim myślimy, z pewnością nie jest tym, o czym nam mówią szkolarscy teologowie. „Bóg przyobleka się w ciemność" i tę jego otchłań niewysłowioną należy czcić milczeniem. Św. Jan Chryzostom zaznacza żartobliwie, że aniołowie, jako bardzo bliscy Bogu, właśnie dlatego lepiej od nas pojmują niezrozumiałość Bożą.

Bóg jest bosko wolny, co ma znaczyć, że w swej istocie jest tajemniczy. Któż może ogarnąć myślą tajemnicę piorunującego zstąpienia Słowa ze szczytów wiekuistego milczenia aż na samo dno piekielnych czeluści i Jego powrotne wstąpienie na prawicę Ojca? I tę jeszcze tajemnicę, że Bóg przenika mur milczenia i objawia się wewnątrz oddzielonych części chrześcijaństwa? Źródła świętości tryskają z serc wszystkich wyznań, wyrastają ponad granice, ich szczyty łączą się bez trudu. Święci odkrywają jedność obecności Bożej poza zasłoną ludzkiej niezgodności.

3. Paradoksalna koegzystencja Kościołów w liczbie mnogiej tłumaczy się „konfliktem wierności". Wierność dla wiary ojców wzbudza największy szacunek, jeżeli tylko nie jest gwałtowna i wojownicza, jak to bywa wśród sekt. Co więcej, sama tajemnica rozłączenia, uznanie rzeczywistej, to znaczy zbawczej obecności Chrystusa u tych, którzy są „naprzeciwko", jest warunkiem każdego prawdziwego ekumenicznego spotkania i wykazuje, że nasze stosunki z innowiercami nie mieszczą się w soteriologicznym planie zbawienia. Metropolita Platon mówił, że mury podziału nie sięgają nieba. Biskup Tychon, surowy asceta i pustelnik, uważał że wszyscy ludzie otrzymują łaskę na miarę swojej wiary. Odrzuciwszy postawę integrystyczną, formalną, widzimy od razu, że ekumenia nie polega na dążeniu do zbawienia heterodoksów i że zagadnienie jest o wiele bardziej złożone. Dlatego też w dialogu ekumenicznym chęć jakiegoś gorliwego nawracania jest dysonansem nie na miejscu. Przeszkadza bowiem uznawać pozytywne wartości drugiego. Stosunki pomiędzy ortodoksją a heterodoksją rozgrywają się na płaszczyźnie pleromy wcielenia, urastania do wiary Chrystusa, wypełnienia prawdy wiary, tak, jak to mówi modlitwa liturgiczna: „Aby wszyscy osiągnęli pełne poznanie prawdy". Dialektyka ta, chociaż złożona i rozsadzająca własne ramy, jest wewnętrzną dialektyką wiary, wewnętrznym zagadnieniem chrześcijaństwa, którego rozwiązaniem nie jest kres walki, ale swobodne świadectwo, wzajemne praktykowanie miłości.

4. Tym, co nas zmusza do wyjścia poza wszelkie wewnętrzne zagadnienia, jest aktualna sytuacja świata w perspektywie soteriologii.

Modlitwa kapłańska Jezusa kryje w sobie dla każdego Kościoła sens pełen grozy. Chrystus, jako Arcykapłan, modli się o jedność ostateczną, maksymalną, na obraz tej jedności, jaka łączy Ojca i Syna; jedność ta jednakże nie jest niezbędna dla samego Kościoła, ale dlatego „aby byli jedno... aby świat uwierzył". Oto przykład „istotnego" słowa. To słowo osądza cały Kościół „zasiedziały", rozkoszujący się ucztą mistyczną, niepomny na to, że biblijnie rzecz biorąc, każda prawdziwa uczta może być tylko mesjaniczna.

Prawda ekumenizmu zawiera się więc nie w rozkazie, aby być „jedno", ale w bezpośrednim swoim celu: „aby świat uwierzył". Dlatego to apostolskiego celu, dla jak największej skuteczności naszego świadectwa musimy być „Jedno". Zatem najgwałtowniejsze wezwanie do jedności wznosi się nie z wnętrza chrześcijaństwa, ale od ginącego świata. Im bardziej jesteśmy wrośnięci w życie Boże, tym dotkliwiej boli nas życie świata, tym bardziej

jesteśmy uczuleni na jęki stworzenia. Każda ludzka egzystencja, prędzej lub później — i mniejsza o to z jakich powodów — okazuje się być głębokim i tragicznym cierpieniem. Rzecz godna uwagi, że to właśnie święci czują się zawsze winni zatwardziałości zamkniętego w samym sobie świata; umęczeni, słyszą oni drugie istotne słowo: „Wprowadź swego ducha do piekła i nie trać nadziei" (Starzec Sylwan). Biorą na siebie te ciemności, aby rozszerzyć swoje serce do wymiaru miłości bożej, do „filantropii Ojca". Oto, dlaczego w eonie nowego Prometeusza święci są tak nadwrażliwi na ukąszenia nieugaszonego niepokoju piekła, a ponad nędzą samotności, ponad osłupieniem niewolą umieją wychwycić niepokój ducha, objawić, że każde życie jest zwiastowaniem, że każda nieobecność — upragnioną obecnością — i wzbudzają prawdziwy głód Zbawiciela: „Gotujcie drogi Pańskie, prostujcie ścieżki Jego". Ale tym razem chodzi o Pana Chwały — jest to ostateczny głód powszechnego bilansu Paruzji.

5. Skrajny chrystocentryzm prowadzi do sztywności teologicznej i zawęża wymiary dialogu. Większa giętkość może wypływać tylko z równowagi trynitarnej. W XIV wieku św. Sergiusz z Radonegi uważany za doktora Trójcy Świętej, zamiast teologii wybudował kościół i poświęcił go Trójcy Świętej. Była to dla niego teologia żywa; świątynia — obraz Trójcy Świętej — przez samą moc objawienia stanowiła ów krzyk najwznioślejszy, wezwanie do jedności. Zadziwiająca ikona Rublowa wywołuje poczucie tej samej niezwyciężonej mocy „Jednego, który rozciąga się na Trzech i Trzech, którzy się skupiają w Jednym" (Dyonizy z Aleksandrii). Dochodząc do otchłannego Źródła trójosobowej Jedności wykraczamy poza ograniczenia systemów teologicznych, spaczonych przez swój jednostronny centryzm. Poprawna teologia Ducha św. prowadzi z miejsca katastrofy aż na wysokie wody „filantropii" Ojca i Modlitwy Pańskiej. Ale modląc się z Duchem św., nadajemy tym samym zwyczajnym słowom eschatologiczne tchnienie, które niesie „wprzód"; święcimy Imię, które żąda od nas postawy wyznawców — męczenników; oczekujemy Królestwa — Ducha św. (epiklezy eschatologicznej, czyniącej z tego świata „nową ziemię"). Modlitwa z Duchem Świętym jest ostatecznym uzgodnieniem woli Ojca i woli ludzi (na ziemi tak jak w niebie), jest wstrząsającą prośbą o chleb naprawdę „substancjalny", gdyż eucharystyczny; jest jedynym naszym podtrzymaniem w jałowości czasów ostatecznych, jest przeczuciem ostatecznej pokusy, groźnej nawet dla świętych, jest wreszcie doksologią, której wielkość wypełnia niebiosa i antycypacją Królestwa...

6. Wszyscy jesteśmy zjednoczeni wobec zamkniętej Biblii. Gdy tylko ją otwieramy, nasze lektury różnią się między sobą. Zjednoczeni przez to, co w Bogu jest niewyrażalne, przez podstawową tajemnicę Jego egzystencji, przez fakt iż „On przemówił", jesteśmy rozłączeni przez nasze własne dochodzenie do tajemnicy, przez fakt że „myśmy mówili", przez niewystarczalność naszego świadectwa, które nie umie wykazać jawnej oczywistości prawdy wykluczającej wszelką różnicę zdań. Słabość ta zniekształca modlitwę o jedność, gdyż daje wizję zbyt po ludzku ciasną. Katolik będzie się modlił o zgodę powszechną w oparciu o nieomylność papieża i o jego jurysdykcję ekuméniczną; prawosławny będzie się modlił o strukturę soborową jednolitego Kościoła; protestant będzie się modlił o krytyczne badanie każdego wyznania wiary przy pomocy samej tylko Biblii i przez uznanie pierwszeństwa faktu przed instytucją. Podobne modlitwy, historycznie upsrawiedliwione, uwieczniałyby tylko aktualną sytuację bez żadnego możliwego z niej wyjścia, gdyż przesądzałyby z góry *„status quo"* tego właśnie, co współczesne eklezjologie uważają za nienaruszalne.

Możemy jednak znaleźć natchnienie w przeszłości, w bardzo analogicznych okolicznościach, które poprzedziły IV Sobór Chalcedoński. W owej epoce szkoła Aleksandryjska stawia pewną tezę dogmatyczną, szkoła antiocheńska — antytezę; konflikt od strony ludzkiej nie wróży żadnej możliwej syntezy. Jest to dokładnie ta sama sytuacja co dzisiaj. Jednakowoż, po wezwaniu Ducha św. przez Ojców Soboru, znalazła się odpowiedź wstrząsająca, podsunięta ustami Papieża, św. Leona i przyjęta przez Ojców Soboru, rozwiązanie transcendentne, wyraźnie pochodzące od Boga. Każdy odnajduje swój własny aspekt prawdy, ale oczyszczony z wszelkiego partykularyzmu i włączony w syntezę całkowicie nową, prawdziwie katolicką. Nauka płynąca z powyższego przykładu zachęca usilnie do zaufania Duchowi św., aby czerpał On „wstecz" z prawdy dogmatycznej — w niczym jej nie zdradzając — a ta ostatnia „oznajmiona wprzód" jako owocowanie wiekuistej młodości wynalazczego ducha, będzie królewskim darem jedności nie dającej się statutowo przewidzieć w danej chwili.

7. Jeżeli Bóg sam „okazuje cierpliwość", chcąc, aby nikt nie zginął, ale aby wszyscy „doszli do pełności", to epikleza ekumeniczna wymaga szczególnej przejrzystości i czystości serca, maksymalnej, ascetycznej *catharsis*. Jak największa, jak najbardziej męska i pełna skupienia powaga przystoi tym, którzy przystępują do udziału w wysiłku ekumenicznym, nie ma on być przedsiębiorstwem do nawracania, ani sposobnością do sentymentalnych roztkliwiań.

W liturgii prawosławnej przed jednogłośnym odmawianiem „Credo" każdy jest zachęcony do przybrania poprawnej postawy liturgicznej: „Miłujmy jedni drugich, aby jedną duszą wyznawać niepodzielną Trójcę". Miłość otwarta daje punkt zaczepienia dla epiklezy. Św. Piotr formułuje to bezwzględne żądanie, a jego absolutny charakter jest wezwaniem do świętości: „Jakaż musi być wasza świętość i wasza modlitwa aby przyśpieszyć dzień Pański". (2 P. 3. 11—12). Dniem Pańskim jest Jego paruzja, ale jest nim także Pokarm Pański każdej niedzieli, która jest dniem eschatologicznym w całym ukrytym i głębokim znaczeniu tego słowa. Św. Maksym tak to uściśla: „Święci łączą się z Trójcą św., aby być odbiciem jej tajemnicy w zwierciedle stosunków pomiędzy ludźmi". Orygenes mówi, że „każdy człowiek nosi w sobie jakiś pokarm; bierze go ze swego serca i ofiarowuje bliźniemu jako czystą strawę". Jest to eucharystyczna koncepcja ludzkiego serca. W praktyce każde wyznanie, przejęte wielkością „pochłaniania ognia" zachowuje eucharystię tylko dla swoich i to jest słuszne. Ale człowiek w ten sposób „żywiony" sam staje się — według Orygenesa — kielichem otwartym już dla całego świata, aby „dodać ogień do ognia".

Chrystus nie zapowiada instytucji Kościoła, On zapowiada Królestwo, a jeśli „ustanawia" Kościół, to ten Kościół właśnie jest Królestwem otwartym do świata i do istot jak najbardziej oddalonych od Boga. Kościół wtedy, gdy jest posłuszny Duchowi, wychodzi z samego siebie, aby świat mógł w nim rozpoznać własne, gorejące ognisko. Królestwo jest pośród nas, ale to znaczy, że piekło jest także wśród nas. Nie idzie tu o piekło Dantego ani o piekło Boscha; zasada piekła ogołocona z bezpotrzebnych, gdyż już przebrzmiałych, wyobrażeń jest tym groźniejsza: piekło to miejsce, w którym Bóg jest nieobecny... Nie mówiąc o Hiroszimie czy o „Ostatnim ze Sprawiedliwych" z Oświęcimia, wystarczy choć trochę uwagi i baczności w świecie, aby drżeć pod morderczymi ciosami Kafkowskiego czy Sartrowskiego piekła, samotności „Obcego", lub „pokutującego sędziego" Camusa („Upadek"), lub szału Iwana Karamazowa, lub jeszcze — nadstawiając ucha, na muzyczne piekło Lewerkühna, na „Litanie szatana" Baudelaire'a, lub na „Sezon w piekle" Rimbauda, zatrzymując się przed piekłem Jouhandeau, André Gide'a czy Tomasza Manna; albo też przed piekłem ludzi, którzy bluźnią swoim życiem i którzy — nie znając innego wymiaru, lub wskutek przerażającej nieobecności prawdziwych świadków — badają głębię szatana. Gorzki pesymizm podgryza korzenie ich życia i to właśnie jest piekło serca, serca procesującego się z nieistniejącym Bogiem, który jest już tylko imaginacyjnym

punktem projekcji, gdzie człowiek zieje swą skargą, ciska rozpaczą i bluźnierstwem. Wszystko się zapada z dystansu obojętności i w transcendencji niesmaku.

Chrystus — w zastępstwie wszystkich ludzi — przeżył aż do dna owo: „Czemuś mnie opuścił"?; ów krzyk rzucony z otchłani piekła wstrząsnął jego podstawami i poruszył wnętrzności Ojca. Chrystus przybył, aby nie tylko samą ziemię, ale także — i zwłaszcza — aby otchłań przemienić w Kościół; światło paschalne zostało w niej złożone, a tajemnicza pochodnia lśni w ciemnościach. Ojciec, który wysyła swego Syna wie, że nawet otchłań jest jego dziedziną i że „wrota śmierci" są przez zstąpienie Syna przemienione we „Wrota żywota". Rozpacz, nawet piekielna, jest zachwiana przez nadzieje i nie rzeczą chrześcijan jest oddawać się rozpaczy...

Péguy odszedł od Kościoła, ponieważ istnienie piekła wydawało mu się nie do pomyślenia; chrześcijańskie widzenie rzeczy sprawiło, że wrócił z powrotem do Kościoła i że opiewał jego nadzieję, tę drugą cnotę — Bóg to bowiem nie godzi się z tym, co jest nie do wytrzymania, co jest ostatecznie stracone. Dlatego też świętych obcowanie działa nie tylko ku górze, ale także i ku dołowi, ku obcowaniu ludzi ze sobą, nawet w ich oddaleniu od Boga. Sąd należy do Sędziego, ale on nam każe uczestniczyć w tym sądzie, otwierając nam swoje serce w podziale.

„Brat człowieczy" — ta bezpośrednia wiadoma łączy wszystkich ludzi, ale miłość chrześcijańska, wyrastając ponad zamknięty krąg społeczności chrześcijańskiej jako takiej, promieniuje na cały obszar świata i wprowadza go do świętego kręgu obcowania Ojca i Syna. „Kto was przyjmuje, mnie przyjmuje". Nigdy jeszcze słowa bardziej przepojone najwyższą powagą nie zostały skierowane do Kościoła. Losy świata zależą od nas, od naszej umiejętności, od naszego sposobu bycia, od tego czy świat nas przyjmie jako świadków i zwiastunów życia.

Bóg wybrał swój Kościół, aby dać odpowiedź na wszystkie nowe pytania, jakie ludzkość dzisiaj stawia, jakie stawia jej piekło. Na chrześcijanach ciąży obowiązek znalezienia i sformułowania „istotnego słowa" tej odpowiedzi. To słowo żąda, aby zamknięty w sobie świat wybuchnął miłością ku temu, który nie kocha. Św. Symeon, Nowy Teolog, „ubogi brat" wszystkich taką właśnie miał postawę. Prawdziwy bliźni, najbardziej bliski, to ja sam w stosunku do tego człowieka, który jest najbardziej oddalony od Chrystusa, gdyż to w nim właśnie Chrystus czeka przez wieczność, aby być rozpoznany i przyjęty.

Tradycja wielkich spirytualistów uwidocznia w przejmujący sposób apostolską godność wierzących. Słowa „człowiek apostolski", „dusza apostolska" oznaczają stan duchowy, o którym jest mowa

w zakończeniu Ewangelii św. Marka. Człowiek apostolski to charyzmatyk, który na polecenie Boże stąpa po wężach i wskrzesza umarłych. Godzina jest tak groźna, że woła o cuda wiary i dlatego proroctwo Joela, które cytuje św. Piotr w dzień Zielonych Świątek oznajmia obfitość darów Ducha św. w „ostatnie dni".

8. Pierwsze objawienie samej istoty Kościoła stało się w apostolskim łamaniu chleba podczas tego samego i jedynego Posiłku Chrystusa. Jedność Kościoła, jak z tego widać jasno, nie płynie ze scentralizowanej władzy, ale z jednomyślnego uczestnictwa w przyjmowaniu tego samego Ciała Pańskiego. Tekst grecki uściśla, że wszyscy byli zebrani *epi to auto*, co oznacza: w jednym miejscu i dla tej samej rzeczy, eucharystii, a wtedy Pan przyprowadził wielką liczbę nowych wiernych do Kościoła, do owej jednej i tej samej rzeczy. Paruzja Chrystusa niesie w sobie jednocześnie Sąd i Zbawienie. A to dlatego, aby się spełniły słowa „Nie przyszedłem aby świat potępić, ale aby świat zbawić". Paruzja zakłada z góry przedwstępne Zielone Świątki jedności chrześcijan. Raz jeszcze powtarzamy: jedność nie jest dla chrześcijan przede wszystkim; jeżeli się dokona, stanie się to dlatego, aby Bóg mógł doprowadzić do społeczności chrześcijańskiej jak największą liczbę braci — spośród tych, którzy wracają z wędrówki do głębi piekieł, od rozpaczy ku światłu bez zmierzchu, jakim jest jedyna Uczta Pańska. Parafrazując słowa Ewangelii można powiedzieć: szukajcie zbawienia świata, a jedność będzie wam przydana — darmo — jako ostatnia łaska urzędu Zbawienia.

**Paweł Jewdokimow**

tłum. Aniela Urbanowicz

J. THOMAS, OP

# WIARA NIE CZYNI MĄDRYM

Wiara w Chrystusa nie jest sprowadzalna do uznania jakiegoś faktu dokonanego, jakiejś poprawnie sformułowanej ortodoksji czy określonego porządku moralnego [1]. Pan nasz, który posunął nieortodoksję aż do apelowania do celników i prostytutek, do niepokojenia zamożnych młodych ludzi i do śmierci na krzyżu, nie przyszedł z pewnością, by dać nam spokój jaki daje świat. Wiara w Chrystusa nie jest czymś wypoczynkowym. Jest raczej czymś, co spędza sen z powiek sprawiedliwego.

Faryzeusz, który modli się układnie w świątyni, nie ma żadnych wad pozą tą, że wierzy zarozumiale, kocha umiarkowanie i jest z siebie zadowolony. Celnik, trzymający się przedsionka, ma tylko tę cnotę, że nie może mieć złudzeń co do siebie i że jest niezadowolony ze swej mierności. Chrystus nie potępia sprawiedliwego i nie wychwala grzesznika. Ale odrzuca „sprawiedliwy" kompromis: woli znój grzesznych niż drzemkę sprawiedliwych (Mat. 18, 9—14). Człowiek bowiem uczyniony jest, aby iść naprzód.

*Człowiek uczyniony jest by iść naprzód*

Rajski ogród dany był pierwszemu człowiekowi nie tylko by go strzegł, lecz by go uprawiał. Przywiedzione mu były przez Boga wszystkie stworzenia żyjące, by je usiłował zrozumieć, by mógł rozwijać swe pojmowanie świata. I już od pierwszej chwili istnienia człowieka, Stwórca postawił go w sytuacji wolności wyboru i to wyboru decydującego dla przyszłości rodzaju (Gen. II, 15—17, 19—20). Człowiek uczyniony jest, by iść naprzód i by prowadzić naprzód; ma on brać udział w stopniowym stawaniu się świata, który konstruuje się każdym dniem życia, lub ulega destrukcji, ilekroć, w braku siły witalnej, obsuwa się w zastój, w „niedorozwój". Ma coraz lepiej znać świat współczesny, by coraz bardziej

---

[1] J. Thomas, O. P., *La foi ne rend pas sage* „La Vie Spirituelle", Mars, 1961.

nad nim panować, a nie dawać się wyprzedzać i nieść zdarzeniom. Ma „czynić siebie samego", wybierając drogę i kierunek wysiłku według własnej prawdy i własnej odwagi i naprawić nieustannie ów wybór — wciąż na nowo ulegający korozjom braku odwagi i braku prawdy. Ten, kto zwykł instalować się wygodnie w wiedzy nabytej przedwczoraj, niewiele rozumie z dnia dzisiejszego, a ryzykuje, że nie pojmie nic z świata jutra. Kto nie nawraca się każdego dnia, zapada codzień w głębszą gnuśność, niezdolność kochania. Kto nie buduje — burzy.

„Natura działa stopniami, *itus et reditus*. Idzie i wraca, następnie idzie dalej, następnie dwa razy mniej, potem więcej niż kiedykolwiek itd." (Pascal, *Myśli*. Wyd. Pax, 1953). Na długą metę podnosi to wiele poziomów wyjściowych. Nie tylko każdy człowiek z osobna posuwa się z dnia na dzień naprzód w swej wiedzy, ale też w miarę jak starzeje się świat, posuwają się w niej naprzód wszyscy ludzie. Prawda, że choć widoczne to jest w sposób oczywisty w postępach techniki i nauki, to postęp moralny ludzkości wciąż nie zdaje się wykraczać ponad swój pierwotny pułap. Jakikolwiek byłby jednak nasz zastany punkt wyjścia, rzeczą właściwą człowiekowi nie jest tylko wzrastanie według warunków już danych. Przywilejem i zadaniem człowieczeństwa jest wzrastanie odkrywcze. Dlatego inteligencja ludzka jest, chcąc nie chcąc, powołana do mącenia spokoju rozsądnego porządku rzeczy. I nie jest tylko przekornym żartem „maksyma dla rewolucjonistów" G. B. Shawa, która powiada: „Człowiek rozsądny przystosowuje siebie do świata. Nierozsądny upiera się przy przystosowaniu świata do siebie. Wszelki postęp zależy tedy od ludzi nierozsądnych". A trzeba też jeszcze by „człowiek-nowator" stał się sam na drugim brzegu starych mądrości — człowiekiem nowym. Postęp jest zasadniczym warunkiem istnienia: to, co nie postępuje — umiera.

### *Chrystus podejmuje postęp ludzki*

Sam Chrystus, prawdziwy człowiek i prawdziwy Bóg, podejmuje w sposób doskonały, stan ludzki. „Upodobniwszy się we wszystkim do braci" (Żyd. 2, 17) dla odkupienia grzeszników, przystał nie tylko na to, by wzrastać „w mądrości i w łasce" (Łuk. 2, 52), lecz — chociaż był synem Bożym — by „uczyć się z tego, co wycierpiał — posłuszeństwa" (Żyd. 5, 8). Nie znaczy to oczywiście, by nie był w każdej chwili świadomy swej misji, pewny swej drogi: już w czasach swego dziecięcego wzrastania, Chrystus jest, w sposób doskonały, „w sprawach Ojca Swego" i nic ujść nie może Jego wiedzy boskiej. Lecz jest też rzeczywiście „prawdziwym" człowiekiem. I nic nie świadczy o tym, by Bóg miał chcieć przy-

stroić sztucznie ludzkość Swego Syna jakąś doskonałością sprzecznego z naturą rodzaju, doskonałością skończoną od razu i pozbawioną dynamiki postępów. Byłaby ona, jak pisze św. Cyryl Aleksandryjski, czymś w rodzaju „genialnego sąsiedztwa monstrualności" („Dialog o jedności Chrystusa", Migne, *Patr. graec*, t. 75). Św. Tomasz, który nie był wyrocznią, powtarzającą gotowe formułki, lecz żywym, rozwijającym się teologiem, porwanym nigdy nieosiągalną w pełni aspiracją refleksyjnego ujęcia wiary, miał z początku pogląd bardziej nieśmiały. Stopniowo jednak i po wielu wahaniach badawczych doszedł do wyróżnienia w duszy Chrystusa wiedzy nabytej przez postęp doświadczeń „Suma teologiczna", (III-a, qu. 9, art. 4; qu. 12, art. 2). Była to wiedza zawsze doskonała, lecz, by tak rzec, w sposób odpowiadający współczesności, odpowiadający ówczesnemu wiekowi człowieka i historycznemu momentowi otaczającego go świata. Stanowiła tedy wiedzę zdolną do rozwoju, do postępu. Jako człowiek, Chrystus doświadczał więc stopniowo świata, w którym narodził się i wzrastał. Odkrywał otaczające Go rzeczy i otaczające Go życie. Obserwował ludzi i zadawał im pytania, przyswajał sobie kulturę swego środowiska i technikę swego rzemiosła. Dowiadywał się pewnych spraw od otoczenia: od Marii i Marty dowiedział się na przykład o chorobie Łazarza. Bywał doświadczony i doświadczał ludzkiego bólu.

Jezus, oczywiście, nie musiał nawracać się każdego dnia, tak jak my. Ale życie Jego nie toczyło się też jak jakiś proces automatyczny, według sztywnego, ustalonego odpowiednio programu. Doskonałość ludzkiej wolności Chrystusa sprawiała, że ta wolność, w pełni zestrojona z wolą Boga, nie umiałaby odwrócić się od dobra. Ale nie redukowała przecie wolnej woli, wolnego wyboru Człowieka-Boga do idealnej zgody na ustalony przebieg zdarzeń. Wszak w Kanie Chrystus nie udawał tylko, że mówi najpierw „nie" a potem „tak", że waha się, nim zdecyduje, „zdecyduje" właśnie, a nie skonstatuje tylko, że oto, zgodnie z nieustępliwą wiarą Jego Matki, nadszedł moment, gdy ma przekroczyć próg, gdy ma dać ludziom pierwszy ze swych znaków. Dowiedziawszy się o aresztowaniu Jana Chrzciciela, Zbawiciel podejmuje znów, w pełnej wolności wyboru, decyzję rozpoczęcia publicznego głoszenia Dobrej Nowiny (Mat. 4, 12—17; Mar. I, 14—15). Chrystus, człowiek doskonały i doskonale ludzki, idzie więc, w samej ziemskiej egzystencji, drogą wyraźnego postępu.

Choć zarazem jest On ponad wszelkim postępem. Jest człowiekiem, lecz jest wszakże Bogiem, który stał się człowiekiem. Każdy moment Jego życia jest więc momentem absolutnie niepowtarzalnym: chwilą ludzką przeżywaną przez boską Osobę. Czas Chry-

stusa nie jest jedną z faz historii, postępującej okresami, jest pełnością czasu (Gal. 4, 4). Sam Chrystsus nie gra swej roli w historii, która zdolna byłaby Go pojąć: jest ośrodkiem i zarazem kresem dziejów, których wszystkie wartości wywodzą się z Jego ziemskiego życia i które znajdą swój koniec i spełnienie w Jego powrocie. Zbawiciel nie mieści się więc w „sensie historii": to względem Niego właśnie „sens historii" nabiera prawdziwego znaczenia. Nic bowiem nie może być miarą Chrystusa, który jest miarą wszechrzeczy, który nie „odpowiada" po prostu jakiejś doskonałości idealnej, lecz jest samą Prawdą, samym Dobrem, samą Miłością w ich kształcie dostępnym człowieczeństwu. We wszystkich swych kolejnych dopełnieniach Syn Boży jest zawsze „obrazem Boga niewidzialnego" (Kol. I, 15), „odblaskiem chwały i wyrażeniem istoty Jego" (Żyd. I, 3), podczas gdy my jesteśmy zawsze tylko „na obraz" — jesteśmy tylko zorientowani ku doskonałości doskonałego obrazu Ojca („Suma teologiczna", I a, qu. 35, art. 2; qu. 93, art. 1).

*Do Chrystusa zbliżamy się stopniowo*

Obraz Boga objawiony był ludziom stopniowo. „Wielokrotnie i różnorodnie mówił Bóg ongiś do ojców przez proroków nim na ostatek przemówił przez Syna" (Żyd. I, 1—2), lecz i wtedy nawet odkrywał siebie ludziom powoli, krok po kroku, jednym najpierw a innym potem. Dopiero u kresu swego ewangelicznego posłannictwa, pod naciskiem bezpośredniego wyzwania jakim były pytania przewodniczącego trybunału inkwizycji, który miał skazać na śmierć Zbawiciela, Chrystus ogłasza się wyraźnie i wobec wszystkich Synem Boga (Mar. 15, 61—62; Mat. 27, 63—64; Łuk. 22, 67—70).

Niezależnie zresztą od jasności objawienia, najlepszy nawet wzrok ludzki tylko powoli adaptuje się do światła. Jest to uwarunkowanie ludzkiej drogi wiary. I nie jest ono tylko konsekwencją grzechu. Ewangelia, która odnosi się z pełną szacunku dyskrecją do Matki Chrystusa, pozostającej zawsze w milczeniu, na dalekim planie życia Syna, podkreśla przecie z naciskiem postęp jej wiary. Ta, która, będąc poczęta bez grzechu, nie miała wszak najmniejszych skłonności do unikania, czy nienawidzenia światła, nic ukrywać nie potrzebując (Jan 3, 20) i która już w chwili Zwiastowania otrzymała z ust anioła wyczerpujące objawienie tajemnicy dziecka mającego być nazwanym Synem Bożym (Łuk. 1, 35), nie rozumiała przecie jeszcze nic, gdy to dziecko, odnalezione wśród doktorów, olśnionych jego mądrością i jego odpowiedziami, oświadczyło jej: „w tych rzeczach, które są Ojca mego, potrzeba

abym był" (Łuk. 2, 49). Dopiero stopniowo wszystkie te wspomnienia, które „zachowywała rozważając w sercu swoim" (Łuk. 2, 19) ujawniają jej swe istotne znaczenie.

Tym bardziej musi być tak z nami, którzy nie mamy tak czystego serca ani tak jasnego wzroku. I nie jest tu najważniejszą trudnością fakt, że nie słyszeliśmy własnymi uszami, nie widzieliśmy naszymi oczyma i ręce nasze nie dotykały Słowa żywota (I Jan, I, 1—3), i że przeto potrzebny jest pewien wysiłek, przezwyciężenie pewnej odległości, by dotrzeć doń poprzez świadectwa innego czasu. Chociaż bowiem nawet św. Paweł i nawet św. Jan są uwarunkowani przez swe środowiska i trzeba czasem, by ich zrozumieć, sięgać do historycznego kontekstu, to słowa błogosławieństw i przypowieści Zbawiciela mają zawsze pełny walor Słowa Bożego: zdarzenia, jakie nastąpiły w międzyczasie w niczym ich zdezaktualizować nie mogą i wezwanie Chrystusa nie przestało i nie przestanie nigdy płynąć wprost do serca każdego człowieka. Dwa tysiące lat trwania i rozszerzania się Kościoła, pomimo wszystkie nieczystości, które mącą potok historii, sprawiły zresztą, że Nowina Dobra jest łatwiejsza do przyjęcia dla epigonów niż dla współczesnych Wcielenia. Błędem, który paraliżuje wzrok wiary i z którym zmagać się musimy całe życie, idąc naprzód i cofając się na przemian, (św. Augustyn, „Contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonifatium", 3, 3, 5: *usuque ad corporis mortem defectu et profectu alternate)* jest z pewnością przede wszystkim nasz brak wytrwałości i nasza krótkowzroczność, ograniczona do najbliższych tylko horyzontów. Czynią one z nas ludzi, którzy „trwają do czasu" i sprawiają, że „troski świata i omamienie bogactw i chciwość innych rzeczy, wszedłszy, zaduszają Słowo" (Mar. 4, 17, 19; Mat. 13, 20, 22; Łuk. 8, 13—14). Właśnie przez następstwo naszych kolejnych klęsk i postępów musimy się więc uczyć, by stale dawać pierwszeństwo szukaniu królestwa Bożego i sprawiedliwości jego (Mat. 6, 33), wbrew pretendującemu do pierwszeństwa naciskowi spraw takich, jak nasze interesy materialne, jak eksperymentowanie z (zmotoryzowanymi tymczasem) środkami lokomocji, jak zajmowanie się domem (Łuk. 14, 18—20).

Postęp w uznawaniu pierwszeństwa wymaga jednak czegoś więcej niż tylko postępu wiedzy. Warunkiem samej wiary jest bowiem postęp w naśladowaniu Chrystusa. Wiara nasza jest straszliwie wymagająca. Jesteśmy wszak tymi, „których przejrzał i przeznaczył aby byli podobni obrazowi Syna jego, żeby on był pierworodnym między wielu braćmi" (Rzym. 8, 29). Dla człowieka nowego liczy się tylko i jedynie to podobieństwo do Chrystusa, do obrazu Boga Żywego: wszelkie inne kryteria okazują się — w świetle wiary w Chrystusa — względne lub fałszywe. „Zwlekliście z siebie

starego człowieka z uczynkami jego, a oblekli się w nowego, tego, który się odnawia ku poznaniu, podług obrazu tego, który go stworzył: gdzie nie ma poganina i żyda, obrzezania i obrzezka, barbarzyńcy i Scyty, niewolnika i wolnego, ale wszystko i we wszystkich Chrystus" (Kol. 3, 9—11). Postęp nowego człowieka, odrodzonego w Chrystusie (Ef. 2, 15) nie urzeczywistnia się więc drogą najdoskonalszej nawet asymilacji cech wyższej rasy, uprzywilejowanej klasy, godnej szacunku kultury czy nawet danych z zewnątrz praktyk religijnych, lecz urzeczywistnia się jedynie i uniwersalnie w naśladowaniu Chrystusa, które przenika poprzez rasy, klasy, kultury i praktyki.

W postępującym naśladowaniu Chrystusa nieuniknione są naturalnie etapy drogi Tego, który uprzedził nas w męce, śmierci i w nowym życiu. Ażeby żyć życiem Chrystusa trzeba zgodzić się umrzeć Jego śmiercią. Stopniowo, krok po kroku, musimy uczynić naszym dzieło śmierci i zmartwychwstania, które w sposób mistyczny staje się naszym udziałem przez chrzest. Postęp w życiu nowego człowieka zależy od postępu w obumieraniu starego. Musimy skruszyć w sobie wszystko, co stoi na drodze łaski Boga, co nie pozwala jej przejść... Aby zawodnik, do którego św. Paweł lubi porównywać chrześcijanina trudzącego się w swej drodze naprzód, mógł biec tak by osiągnąć, musi umieć się „powstrzymywać" (I. Kor. 9, 25).

I musi, oczywiście, biec. Gdyż na tym świecie chrześcijanin nigdy nie jest u mety. Jest to świat, który, jak rodząca, boleje aż dotąd (Rzym. 8, 22) i musimy przyjąć swój udział w tym bólu. Wierzyć w Chrystusa, to żyć w stanie nieustającego napięcia pomiędzy tą wiarą a światem, który aż do dopełnienia się czasów nie będzie nigdy w pełni chrześcijański (Ap. 20, 7—9). To czuć się odpowiedzialnym teraz i tu za wszystko czego brak naszym niezliczonym braciom. Nie wystarczy więc w żadnym razie oczyścić się z grzechów i wad, nie popełniać zła, nie być zamieszanym w skandale. Na górze Tabor, w światłości przemienienia Pańskiego, św. Piotr ma wielką ochotę zostać tam, spocząć na wieczność całą w blasku Boga widzianego w chwale (Mar. 9, 5; Mat. 17, 4; Łuk. 9, 33). Ale Chrystus przywołuje go rychło do porządku trudnego życia (Mar. 9, 12; Mat. 17, 12). Pokusa góry Tabor jest przy nas stale, a jej poziom nieraz, niestety, daleki od wyniosłego szczytu Przemienienia. Jest nam niezmiernie trudno naśladować, w naszym, ludzkim podobieństwie, Obraz samego Niewidzialnego Boga, żyć w miłości i w prawdzie, by rosnąć we wszystkim ku temu, który jest głową — ku Chrystusowi (Ef. 4, 15). I jest niezmiernie nużące nie mieć nigdy poczucia wywiązania się z zobowiązań, przerastających zawsze nieskończenie granice naszych możliwości. Bylibyśmy

z pewnością spokojniejsi, gdyby można było, zamiast tego wszystkiego, poddać się raz na zawsze jakiejś regule, zgodnej z określonym ściśle systemem chrześcijańskim i zawierającej przepisy i normy myśli gwarantowanych jako prawdziwe, i czynów gwarantowanych jako dobre. I nic dziwnego, że od blisko dwu tysięcy lat naszą codzienną pokusą jest przekładanie spokoju uporządkowanej mierności nad ryzyko i trud wolności w naśladowaniu Chrystusa.

*Prawda wyzwala od prawd*

Prawda, w którą wierzymy, nie jest jedną z wielu prawd, nie jest nawet pierwszą na honorowej liście prawd najpierwszych, ani kwintesencją mądrości narodów. Nie jest też uprzywilejowanym zbiorem wzniosłych słów, choćby natchnionych czy wypowiedzianych przez Boga. Jest bowiem Słowem Boga, które zamieszkało między nami w Osobie: w Jezusie Chrystusie, prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku.

Nasza wiara wyzwala dlatego, że wiarygodność absolutną ma dla nas tylko Jezus Chrystus, żyjący w Kościele. To, że prawda, w którą wierzymy, nie ma współmiernego sobie odpowiednika, zapewnia nam dystans z niczym nieporównany. Żadna mądrość ludzka, choćby była najinteligentniejsza, najpoprawniejsza, najbardziej autorytatywna, nie może stanowić kryterium sądzenia samej Prawdy, samego Boga, objawionego nam w Chrystusie. Przeciwnie, te wszystkie nasze mądrości są nieustannie kwestionowane, zmuszane wciąż do przerastania samych siebie — właśnie przez Prawdę w którą wierzymy. „Jeśli wy trwać będziecie przy mowie mojej, prawdziwie będziecie uczniami moimi, i poznacie prawdę, a prawda was wyswobodzi" (Jan 8, 31—32).

Wolność chrześcijańska nie jest jednak ani automatyzmem, ani dowolnością. Wierzyć, to przestrzegać słowa Jezusowego (Jan, 8, 51; 12, 47), nie przez złożenie go z pietyzmem do płytoteki nagrań najcenniejszych, lecz przez słuchanie go w czynie; wierzyć, to iść za Chrystusem, światłością świata (Jan 8, 12). Od nas zależy, byśmy szli za Nim dobrowolnie i jesteśmy tą wolnością zobowiązani, tak, jak mając położony przed nami żywot albo śmierć, obierać mamy żywot (Deut. 30, 19).

Lecz jakże dobrze jest drzemać u brzegu naszych prawd! Jak dobrze jest być strumyczkiem przejrzystym, bo płytkim! Dlatego właśnie wśród dobrze i najlepiej myślących chrześcijan jest bez wątpienia spora garstka nieświadomych wyznawców mądrości wolteriańskiej.

*Prawda wyzwala od prawd które dzielą*

Prawda jest jednością absolutną i niepodzielną. Nie rozkłada się, jak artykuł handlu detalicznego, na porcje i na sztuki, z których część można odrzucić w ogóle, a część przyprawić tak, by dostosowały się do różnych sosów ideologicznych czy regionalnych. Wiara nie polega na akceptacji pewnej liczby prawd chrześcijańskich, lecz na uznaniu Chrystusa. Nie chodzi przede wszystkim o analizę widma światła, o wyselekcjonowanie promieni mniej czy bardziej przystosowanych do naszej idiosynkrazji; chodzi o przyjęcie Światła jako takiego i wszystkiego, co implikuje Światło. „Dobrze czynicie trzymając się mowy proroczej jak lampy w ciemnym miejscu świecącej, dopóki dzień nie zaświta a jutrzenka nie wzejdzie w sercach waszych". Najznakomitszy nawet egzegeta nie ma prawa do wyświetlania słowa, które pochodzi od Boga: „żadne proroctwo Pisma nie dokonywa się własnym wykładem" (II P. 1, 19—20). Powierzając nauczanie wiary nie pomysłowości mniej lub bardziej natchnionych i mniej lub bardziej kompetentnych myślicieli, lecz samemu Kościołowi, który przechowuje ją w stanie nienaruszonym i głosi w sposób nieomylny (*Constitutio de fide catholica*, rozdz. 4. I Sobór Watykański), Chrystus zabezpieczył Prawdę objawioną przed prawdami częściowymi, które zawsze wykazują skłonność do podawania się za pełne. Kościół ma za zadanie zapewnić katolickość wiary. Nie przez eksplikację całej jej zawartości jednak: nawet najbardziej „rozwinięty" dogmat nie może ująć ani „eksplikować" Boga. Katolickość wiary jest zapewniona przez zachowywanie całości Prawdy, przez wykluczanie wszelkich jej cząstkowych negacji. Kościół broni w ten sposób katolickiej integralności swej tradycji przeciw rozczłonkowaniu Chrystusa, przeciw pokusie separatystycznej, która polega na traktowaniu (najczęściej w najlepszej wierze) jakiejś jednej, szczegółowej interpretacji jako Słowa Boga. Chroni nas On w ten sposób przed oddzieleniem się od Chrystusa, Prawdy niepodlegającej podziałom. „Kto nie jest ze mną, przeciwko mnie jest, a kto nie zbiera ze mną, rozprasza" (Mat. 12, 30). Prawda wyzwala nas więc od prawd częściowych i od ich sekciarskiej eksluzywności. Wyzwala nas od tych nawet prawd, które powołują się na przywiązanie do słów najzupełniej autentycznych, czy do ich najbardziej autorytatywnych głosicieli: Pawła lub Piotra. „Aby nie był rozdzielony Chrystus" (I Kor. 1, 12—13).

Nawet jednak bezwarunkowe dawanie pierwszeństwa Prawdzie nie chroni od pretensjonalnych uporów, z których wywodzą się wielkie i małe schizmy. Nie chroni na przykład od swoistego, ciasnego „poszanowania autonomii" nauki i techniki, których najbardziej nawet oświecona wiara w niczym dopełnić nie może, którym

nie może służyć za model najwyższa nawet klasa teologii i których nie wolno sprowadzać do szlachetnej, lecz służebnej roli obrony i ilustrowania owej wiary i owej teologii. Artyści są głęboko przekonani, że nie ma „chrześcijańskiego" sposobu posługiwania się lancetem czy prowadzenia lokomotywy (G. Desfaudes, „La Vie Intellectuele", février 1952.) Nie ma chrześcijańskiej ekonomii: jak to zadecydował raz na zawsze pewien nieomylny mistrz „w nauce tej tak jak we wszystkich innych istnieją tylko dwie szkoły: tych którzy ją znają i tych którzy jej nie znają". Filozof, choćby był najgłębiej chrześcijaninem, filozofuje tylko pod warunkiem, że to, co uprawia, jest filozofią *tout court*. Ale zestawienie obok siebie z jednej strony najkompletniejszego zbioru wiadomości specjalistycznych, czy nawet uporządkowanego systemu eksplikacji wszystkich szczegółów świata i ich zazębień, a z drugiej strony najpobożniejszej i nawet najinteligentniejszej wiary, dać może, w najlepszym razie, koegzystencję, o charakterze pokojowym lub zapalnym, panoramicznej wizji świata zamkniętej w ciasnych horyzontach i perspektyw nadprzyrodzonych, które jednak nie rzutują w żaden realny sposób na nasze ziemskie rzeczywistości. Kiedy wyznawcy „prawd" poprzestają na swych fragmentach, ich świat jest i być musi rozbitym światem, nawet jeśli każdy z kawałków jest solidnie zbudowany i doskonale opisany. Tymczasem rzeczywistość jest całością, w której wszystko trzyma się razem. Nawet Bóg nie jest tylko „kimś całkiem innym": „albowiem z niego, i przezeń, i w nim jest wszystko" (Rzym. 11, 36). Chociaż więc nie dojdziemy z pewnością do „pojęcia" wszechświata po chrześcijańsku, to nasza nigdy nie zakończona droga tu na ziemi będzie prowadzić w ślepą uliczkę, jeśli nie będziemy się starali szukać i odkrywać jedności wszechrzeczy w Chrystusie, przez którego i w którym wszystko jest stworzone (Kol. 1, 16; Jan, 1, 3; I Kor. 8, 6; Żyd. 1, 2). Prawda nie pozwala nam brać za całość tego, co jest najoczywiściej częścią tylko, brać za szczere złoto wszystkiego co świeci, i nawet świeci doskonale.

*Prawda wyzwala od gnuśnych prawd*

Potrzeba jedności, zaszczepiona chrześcijańskiej inteligencji przez zaraźliwy kontakt z Prawdą, stawia nam nie tylko zadanie niełatwe, stawia nas właściwie wobec trudności nigdy nierozwiązywalnej. Wymaga od nas nigdy niekończących poszukiwań, wobec których syzyfowe prace wydać się muszą naszym strudzonym intelektualistom rodzajem wygodnej synekury. W tym stanie rzeczy, stałą pokusą społecznych myślicieli katolickich jest poprzestawanie na gruntowych studiach i na recytowaniu w kółko mniej lub bardziej autorytatywnych formułek, które stanowić mają bardziej pewny

i mniej niepokojący surogat Słowa. Ale Tradycja chrześcijańska nie jest rodzajem napuszonego muzeum szacownych starożytności, tylko nieustanną propozycją naglącej Prawdy, która zmusza do nieustannego rewidowania wszelkich naszych prawd. Słowo Tradycji, które głosi Kościół Boga, które przechowuje żywe Magisterium, jest zbyt wymagające, by mogły Mu sprostać nasze syntezy i by nasze konstrukcje myślowe nie były przez Nie wciąż rozsadzane.

Nie chodzi oczywiście o odmówienie prawa do istnienia epigonom, którzy obsiedli ramiona trwalszych od spiżu gigantów. Ale jest to miejsce bardzo niewygodne, na którym tylko ślepcy mogą tronować spokojnie. Już nawet jednoocy muszą bowiem z niego dostrzec nieprzeliczone, nowe perspektywy, jakie otwierają się nie tylko na blaski glorii, lecz też na gęste mgławice znaków zapytania. A obok Prawdy, choćby dostrzeganej tylko przez mgłę, najwspanialsze formuły największego z doktorów są i być muszą — słomą. Zresztą najbardziej świapproximately światły prekursor nie jest w stanie wyczerpać pytań, które dopiero przyjdą. Wierność mistrzom myśli nie polega na powtarzaniu ich sformułowań, tylko na powtarzaniu ich nigdy niezakończonego wysiłku zrozumienia niepojętego. Chrześcijański biegły w zakonie, który pretenduje do rangi strażnika skarbca, a znaleźć w nim umie tylko to, co stare, nie jest nawet kopistą, lecz zaledwie kiepskim pisarczykiem (Mat. 13, 52).

*Prawda wyzwala od prawd „całkowitych"*

Kto ma wiarę, ten nie może mieć mądrości. Powinien ku niej zmierzać i nigdy nie ustawać w wysiłku, ale nie wolno mu też nigdy mniemać, że doszedł, że już ją ma. Posłannictwo przymierza, którym spodobało się Bogu zbawić ludzi dających wiarę Jego niepokojącej mądrości, było posłannictwem przyprawiającym o zawrót głowy, posłannictwem, które obracało w głupstwo mądrość mądrych. Apostolstwo św. Pawła, który głosił światu nie „istotę chrystianizmu" lecz Chrystusa zmarłego i zmartwychwstałego, nie miało nic z przekonywającej rozprawy ludzkiej mądrości, lecz było demonstracją Ducha i mocy Bożej. „Aby nie stał się daremnym krzyż Chrystusowy" (I. Kor. 1, 17).

Głupstwo Boże jest mędrsze nad ludzi i nie da się zawrzeć w ludzkiej mądrości, nawet w mądrości mędrców chrześcijańskich. I olśniewające wdarcie się tego głupstwa w świat naszych mniemań uniemożliwia na zawsze wszelkiej ludzkiej mądrości stanie się prawdą całkowitą w naszych oczach.

Inteligencję zagarniętą przez wiarę cechuje to, że nie może ona nigdy okopać się na zdobytych pozycjach. Warunkiem życia według nowego prawa jest bowiem pozostawianie otwartych dróg dla

Prawdy, która przyjść może do nas niespodzianie, wraz ze zdobywanymi przez nas „prawdami". Ilekroć jakaś ideologia, nawet najbardziej godziwa, pretendować zaczyna do stanowienia reguły samej wiary, zachodzi zawsze ryzyko, że litera zablokuje dostęp ducha do naszej myśli. Ilekroć analizy jakiejkolwiek kosmologii czy antropologii o ambicjach chrześcijańskich zaczynają być brane za pełny obraz natury wszechrzeczy, wolność Stwórcy i wolność stworzona są potraktowane na sposób prokrustowego łoża. Wszelkie próby zamknięcia wiary w naszym małym, skończonym i ograniczonym światku są w istocie próbami ekskomunikowania zeń Boga i Jego wolności. Dlatego błąd „progresizmu", który identyfikuje Prawdę z najostatniejszymi prawdami jest nie mniej zgubny niż błąd „integryzmu", redukującego ją do jej minionych świetności, lecz odznacza się przynajmniej — w swych najmniej niedorozwiniętych środowiskach sekciarzy — tą skromną cnotą, że pozostawia jakieś minimum niepokoju i udręki sumienia.

Tradycyjnym zadaniem Urzędu kościelnego nie jest więc tylko przechowywanie zdrowej doktryny, ale też strzeżenie wolności. Nie jest to przypadek, że — zamiast likwidować wszelkie pytania za pomocą szczegółowych i definitywnych odpowiedzi — Kościół nauczający interweniuje najczęściej negatywnie, przez unieszkodliwienie arbitralnych twierdzeń, które ścieśniają horyzonty. Funkcją Jego jest nie tyle dyrygowanie orkiestrą, która wykonuje uniwersalną symfonię, co zapewnienie by starcy wszelkiego wieku nie zakłócali muzyki. Porządek hierarchiczny nie przekreśla inicjatywy. Z własnej przecie inicjatywy i bez mandatu „dostojników" z Jerozolimy, św. Paweł udał się do nich, by im przedłożyć ewangelię przepowiadaną między poganami, „aby snadź nadaremno nie biegł albo też przedtem nie biegał" (Gal. 2, 2). Gdyż prawda Pawła, do której „ci co zdawali się być czymś nic nie przydali", nie byłaby nic warta, gdyby była oddzielona od Kościoła.

Chrześcijanie muszą więc prowadzić swe prawdy ku Prawdzie wewnątrz wspólnoty Kościoła, ale bez maszerowania w szeregu. Mamy pomnażać nasze talenty, lecz wiara nie mówi nam ani jak ich używać, ani też, że tylko jeden z nich jest dobry (Mat. 25, 14). Wielorakość samodzielnych wysiłków myślenia prawdziwie zakorzeniona w zróżnicowaniu środowisk ludzkich, jest z pewnością bardziej katolicka niż „myśl katolicyzmu" sprowadzona do wspólnego mianownika wszechobecnej wierności. Ażeby Prawda znajdowała odbicie w prawdach, trzeba aby ludzie prawdziwi szli naprzód ryzykowną drogą, na której trzeba wciąż się poprawiać i wciąż przerastać siebie.

**J. Thomas OP**
tłum. mg

# NAD ANKIETĄ SOBOROWĄ

Jesienią ubiegłego roku „Tygodnik Powszechny" ogłosił ankietę pod tytułem: „Jakich reform oczekujesz w Kościele w związku z Soborem?" Szczegółowe opracowanie jej wyników potrwa jeszcze szereg miesięcy, ale zakończony został już pierwszy etap — obliczanie danych liczbowych. Dane te odnoszą się zarówno do ilości uczestników, jak i do wysuwanych przez nich postulatów. Część z nich podał niedawno „Tygodnik Powszechny" w specjalnym komunikacie. Przypomnijmy niektóre z tych cyfr.

Ogółem nadeszło 1.008 odpowiedzi, w których wypowiedziało się 7.506 osób. Nie wszystkie jdnak głosy stanowią odpowiedź na pytanie postawione w ankiecie. Przeszło 6.350 odpowiedzi — to podpisy pod jednobrzmiącym postulatem zwiększenia kultu Miłosierdzia Bożego i wprowadzenia specjalnego święta. Akcja ta imponując swym zasięgiem i wymagając specjalnego opracowania, nie mieści się jednak w problematyce ankiety i musi być oceniana odrębnie. W dziesięciu umieszczonych w ankiecie punktach tematycznych mieszczą się indywidualne odpowiedzi 1.100 osób. Większość z nich podaje swe dane personalne, co pozwala na dokonanie ciekawych zestawień statystycznych. Rozpiętość wieku uczestników kształtuje się w granicach 16—91 lat. Najwięcej wypowiedzi przypada na wiek około lat 50-ciu. Mężczyźni stanowią 56%, kobiety tylko 44% uczestników ankiety. Przekrój wykształcenia jest następujący: 66% odpowiadających — wykszt. wyższe, 27% — średnie, 7% — podstawowe. Wreszcie dwie trzecie odpowiadających, to mieszkańcy dużych miast. Zestawiając te dane z „wzorcem czytelnika «Tygodnika Powszechnego»", opracowanym na podstawie innych ankiet trzeba stwierdzić, że wśród odpowiadających na ankietę soborową występuje wyraźne przechylenie w kierunku osób starszych, bardziej wykształconych, zamieszkujących większe ośrodki kulturalne. Wiąże się to zapewne z trudnością ankiety, na którą zwracali uwagę sami czytelnicy.

W przekroju zawodowym respondentów zwracają uwagę następujące dane: pracownicy oświaty i wychowania reprezentowani są 126-oma, a duchowieństwo — 59 głosami. Wypowiedziało się 52 pracowników naukowych i 33 robotników, 47 inżynierów i 34 lekarzy, 37 emerytów i 19 studentów. Te cyfry wydają się suche tylko na pierwszy rzut oka.

Niemniej interesujące są liczby odnoszące się do poszczególnych postulatów. W ankiecie sformułowane było 9 grup tematycznych. Oto one, uszeregowane wg ilości odpowiedzi na poszczególne tematy:

| | | |
|---|---|---|
| 1. Liturgia | 811 | głosów |
| 2. Stosunki między duchowieństwem a wiernymi | 499 | „ |
| 3. Unowocześnienie metod duszpasterstwa | 445 | „ |
| 4. Stosunek do chrześcijan-niekatolików | 407 | „ |
| 5. Niektóre przepisy kościelne (indeks, posty) | 404 | „ |
| 6. Sposoby pogłębiania światopogl. religijnego | 402 | „ |
| 7. Stosunek do niewierzących | 396 | „ |
| 8. Diakonat | 338 | „ |
| 9. Organizacja życia parafialnego | 306 | „ |

Na inne tematy zabrało głos 475 osób.

Treść odpowiedzi na ankietę dała się ująć w 369 punktach, mających formę ocen, uwag lub postulatów. Oto niektóre z postulatów najczęściej wyrażanych w poszczególnych punktach:

a) *liturgia*

| | | |
|---|---|---|
| — częściowe wprowadzenie języka narodowego do liturgii mszalnej | 250 | głosów |
| — pozostawienie w całości liturgii mszalnej języka łacińskiego | 203 | „ |
| — upowszechnienie mszałów dwujęzycznych | 101 | „ |
| — szersze wprowadzenie mszy św. recytowanej | 82 | „ |

b) *stosunki między duchowieństwem a wiernymi*

| | | |
|---|---|---|
| — docenianie przez księży kontaktów z świeckimi | 186 | głosów |
| — zrozumienie wiernych przez księży | 159 | „ |
| — traktowanie świeckich na równej stopie | 106 | „ |
| — poczucie współodpowiedzialności za Kościół wśród laikatu | 71 | „ |

c) *unowocześnienie metod duszpasterskich*

| | | |
|---|---|---|
| — prostota języka kazań | 97 | głosów |
| — systematyczne odwiedzanie parafian | 93 | „ |
| — skrócenie kazań | 85 | „ |
| — porady duszpasterskie poza konfesjonałem | 76 | „ |

d) *stosunek do chrześcijan-niekatolików*

| | | |
|---|---|---|
| — miłość chrześcijańska | 186 | głosów |
| — tolerancja | 156 | „ |
| — solidarność | 104 | „ |
| — działanie przykładem | 53 | „ |

e) *niektóre przepisy kościelne*

| | |
|---|---|
| — zniesienie indeksu | 177 głosów |
| — przekonanie o ważności postów | 128 „ |
| — potrzeba katolickiego recenzowania i poradnictwa literackiego | 115 „ |

f) *sposoby pogłębiania światopoglądu religijnego*

| | |
|---|---|
| — lektura książek religijnych | 168 głosów |
| — konferencje, odczyty | 141 „ |
| — dobre kazania | 110 „ |
| — katechizacja młodzieży | 102 „ |
| — lektura Pisma Świętego | 76 „ |

g) *stosunek do niewierzących*

| | |
|---|---|
| — tolerancja | 154 głosów |
| — działanie przykładem | 135 „ |
| — miłość chrześcijańska | 119 „ |
| — odważna obrona swoich przekonań | 78 „ |
| — postawa nietolerancyjna | 5 „ |

h) *diakonat*

| | |
|---|---|
| — za diakonatem | 241 głosów |
| — za diakonatem (ale poza Polską) | 38 „ |
| — przeciwko diakonatowi w ogóle | 31 „ |

i) *organizacja życia parafialnego*

| | |
|---|---|
| — zorganizowanie akcji charytatywno-społecznej w parafiach | 69 głosów |
| — aktywizacja laikatu | 58 „ |
| — bezpłatność chrztów, ślubów i pogrzebów | 51 „ |

Z zagadnień nieobjętych pytaniami wybijają się na czoło postulaty:

| | |
|---|---|
| — reformy seminariów duchownych | 94 głosów |
| — reformy zakonów i uaktualnienie ich zadań | 71 „ |
| — zrewidowanie katolickiej nauki o małżeństwie | 61 „ |

Niesposób dłużej mnożyć tych danych. Będzie zresztą na to czas w momencie ukończenia opracowania ankiety soborowej. Przedstawione wyżej liczby globalne i te kilka migawek z treści postulatów pozwolą chyba jednak na dokonanie pierwszych refleksji i wyciągnięcie pierwszych wniosków.

*

*

„A jednak trzeba pisać. Wszyscy powinniśmy wiedzieć, jak myślimy, czego chcemy, czego oczekujemy".
(Ankieta nr 943)

Postawa beznamiętnego badacza? Bardzo trudno tak czytać te kartki, które w niczym nie przypominają klasycznych ankietowych kwestionariuszy, gdzie zaznacza się i podkreśla schematyczne odpowiedzi „tak" lub „nie" i gdzie często pisze się byle co, a jeśli wybiera się odpowiedzi po namyśle, to jakże często w tym celu, by wydać się interesującym czy też odpowiednim do zajęcia jakiegoś miejsca w społeczeństwie, posady, stanowiska. Te nasze kartki czyta się raczej jak listy — i to listy niezdawkowe, ważne, choć czasem nieporadnie napisane, uwikłane w formułki, przybrane w zbędne ogólniki. Te listy są szczere — ich wewnętrzna prawda przezwycięża niedostatek konwencjonalnych form wyrazu, znajdujemy ją bez trudu. Czytając odpowiedzi na ankietę soborową niemal widzi się tych ludzi — nareszcie wypowiadających to, co myśleli od dawna („...*nie mogłem uchylić się od udziału w ankiecie. Ograniczam się do tematu, którym zajmuję się od lat studenckich...*", Ank. nr 345, ekonomista, lat 56), albo też coraz śmielej stawiających pytania — przede wszystkim sobie, a potem całemu światu, chrześcijaństwu, Kościołowi...

Trzeba oczywiście starać się o postawę beznamiętnego badacza. Trzeba klasyfikować postulaty, trzeba liczyć, rysować krzywe... Ogromna robota, którą musimy wykonać z precyzyjną uwagą, tak właśnie na zimno. Wyniki ankiety powinny być zaprezentowane obiektywnie, będą wtedy mówić same za siebie. Ale nie sposób zrezygnować całkowicie z własnego zaangażowania. Samorzutnie nasuwają się refleksje i wnioski, może przedwczesne, jeszcze nie zweryfikowane w pełni — ale chyba nie pozbawione wartości. Chciałoby się zaraz, na gorąco nawiązać rozmowę z odpowiadającymi na ankietę, w pewnych sprawach przyznać im rację, w innych może zawrócić z drogi myślowej, w której dostrzega się błąd lub nieporozumienie. Chciałoby się z nimi współszukać — i dziękować im. Dziękować, że z takim naddatkiem dobrej woli i gorliwości spełniają obowiązek świadczenia o prawdzie. Ten artykuł ma być próbą takiej rozmowy. Nie jest przypadkiem, że jednym z wniosków najwyraźniej nasuwających się podczas czytania ankiety jest postulat dyskusji, wymiany myśli — raczej konferowania w gronie przyjaciół, niż prowadzenia dialogu. Zapisujących się do głosu jest wielu. I nie ma wyraźnych dwóch stron, gubi się gdzieś schemat „my-oni". W dobrych dyskusjach zawsze rodzi się (lub utrwala) zasadnicza wspólnota zaangażowania w problem, wspólnota stylu myślenia. W naszej soborowej dyskusji — której formą

i wyrazem jest i ankieta i zapisane tutaj refleksje — ta wspólnota jest jakimś społecznym faktem. W większości wypowiedzi można wyczuć podobny ton i w zasadzie jednolity kierunek poszukiwań. Ten fakt nie jest sam w sobie czymś zadziwiającym. Na ankietę odpowiadają czytelnicy „Tygodnika Powzechnego" i „Znaku" — ludzie, którym te właśnie pisma są z tych czy innych względów bliskie, i zarazem ludzkie, którzy je tak czy inaczej, pośrednio lub bezpośrednio współtworzą. Ankieta soborowa nie jest przecież pierwszą próbą kontaktu czytelników z redakcją „Tygodnika Powszechnego". Byłoby bardzo interesujące — wiedzieć ilu spośród uczestników tej ankiety brało już udział w konkursach Spodka, czy też korespondowało z Ojcem Malachiaszem. O tym ostatnim w każdym razie wspomina bardzo wielu — podając jego działalność jako przykład koniecznej, ogromnie pożądanej pomocy w formowaniu światopoglądu katolickiego, w poszukiwaniu praktycznej metody życia chrześcijańskiego.

Sądzę, że w jakimś bardzo ogólnym sensie można mówić o grupie odpowiadających na ankietę soborową — i można też w grupę tę się włączyć, aby nie pytać w sposób nienaturalny i sztuczny „jacy są oni", ale raczej, akceptując fakt wspólnoty, pytać „jacy my jesteśmy". To, czego oczekujemy od Soboru bardzo wiąże się z tym, kim jesteśmy.

*

Truizmem stało się już powiedzenie, że Sobór trwa od dawna, chociaż dopiero 16 października Ojcowie Soboru zasiądą na uroczystej sesji. Ale może warto zwrócić uwagę na fakt, że chodzi tu nie tylko o doniosłe obrady rzymskich komisji przygotowawczych. Drugi niemniej ważny proces — proces otwierania się na to, co ma przyjść, jakiejś głębokiej aktywizacji nadziei i pragnień, także się rozpoczął i ma swoją własną dynamikę.

Faza oczekiwania musi wyprzedzać przyjęcie i realizację. Jakość tego oczekiwania będzie miała wpływ i na atmosferę soborowych posiedzeń i na dalszy przebieg wydarzeń.

Czy Sobór może się nie udać? Jeśli nasze oczekiwanie będzie bierne, jeśli będziemy wyglądać zmian odgórnych dokonujących się i przynoszących automatycznie skutki jakich pragniemy — bez wysiłku z naszej strony — to na pewno spotka nas zawód. Tego rodzaju naiwne oczekiwania prawie nigdy się nie spełniają. Dlaczego miało by być inaczej w wypadku Soboru? Inne są szanse oczekiwania mającego w sobie coś z mobilizacji, nastawionego na współdziałanie. Można mieć nadzieję, że Sobór w tej czy innej formie i mierze uzna, przyjmie, potwierdzi, usankcjonuje i wykorzysta gotowość laikatu do przyjęcia odpowiedzialności za wspólnotę chrześcijańską — o ile ta gotowość jest i będzie faktem.

Sobór się zaczął i trwa. Nie jest ukoronowaniem, jubileuszem, festiwalem czy akademią — jest początkiem. I jeśli już można go do czegoś porównać to chyba do Ofiary, w której ludzkim wkładem jest złożenie owoców pracy na ołtarzu i skupienie wokół niego ludzi, którzy chcą być jednym.

Tak patrząc na sprawę powodzenia Soboru przestajemy się niepokoić, czy nas nie zawiedzie. Zaczynamy natomiast zastanawiać się, czy aby nasze oczekiwanie — wbrew pozorom — do niego dorasta.

Jaki obraz „sytuacji oczekiwania" daje nasza ankieta?

Pierwszy wniosek: obraz ten nie jest statyczny, lecz dynamiczny. Widać ewolucję postaw.

Ewolucja ta zaznacza się w kilku przekrojach:

1. Od strony ilościowej — pod koniec akcji decydują się pisać ludzie, którzy na początku nie sądzili, aby sprawa ta ich dotyczyła (wyraźnie się do tego przyznają). Niektórzy dosyłają *postscripta*. Bardzo wielu powołuje się na wypowiedzi drukowane w „Tygodniku", nawiązuje do artykułów i komunikatów o tematyce soborowej, zajmuje wobec nich stanowisko. Oto jeden mały przykład:

> Nie czuję się kompetentną w całym szeregu problemów postawionych przez Ankietę. Wiele światła orientującego rzucił mi na te sprawy artykuł ks. A. Bardeckiego pt. „Koniec ery konstantyńskiej — biskupi". Zrozumiałam, że wielkie zadania stojące przed soborem, to — decentralizacja ustroju Kościoła i jego „odzachodnienie". Uświadomienie sobie konieczności i doniosłości tego drugiego zadania obaliło resztki moich zastrzeżeń co do usunięcia łaciny z liturgii. (Ankieta nr 863, kobieta, lat 74, duże miasto.)

2. Wypowiedzi nadesłane później są niemal z reguły ciekawsze, bardziej przemyślane — widać z tego, że atmosfera soborowa się pogłębia.

3. Wypowiedzi zbiorowe, których jest sporo, często są rezultatem dyskusji w gronie rodzinnym czy przyjacielskim. Na pewno ktoś w tych dyskusjach został przekonany, ktoś dostrzegł problem dla siebie nowy — to bardzo cenne. Ślady takiej pracy można w ankietach odnaleźć. Niektórzy piszą o tym wyraźnie:

> Żyjemy problemem odnowy, zwłaszcza życia parafialnego, właściwie od dawna i na codzień — sam kościół parafialny zresztą nam go przypomina, widoczny z okien naszego mieszkania. Stoi naprzeciw, pośrodku ulicy sam, „na wyspie", ożywia się w niedziele i święta... Od dwóch miesięcy obcujemy z problemami ankiety, dyskutujemy późnymi niestety wieczorami, teraz po rodzinnej epidemii grypy, najwyższy czas spisać parę uwag. (Ankieta nr 894, małżeństwo, wykszt. wyższe, 36 lat.)

4. To może najciekawsze — w obrębie jednej i tej samej wypowiedzi można często zaobserwować rozwój zainteresowania i za-

angażowania, wyodrębnić etapy refleksji, która pewnie będzie trwać nadal, chociaż proces pisania został zakończony.

Wydaje się, że poprzez udział w ankiecie nasze oczekiwanie doskonali się. Zaryzykowałabym tezę, że stopniowo przekształca się w oczekiwanie czynne, w gotowość. Jeszcze nią jednak — w pełni i w większości wypadków — nie jest. Stoimy jakby na progu gotowości. I oczekujemy pomocy, oczekujemy zmian, które ten próg pozwolą przekroczyć. Uczestnikom ankiety wyraźnie brak poczucia współgospodarzenia w Kościele — prawie nie ma głosów samokrytyki laikatu — a takie właśnie głosy byłyby wyrazem dostrzeżonej i przyjętej odpowiedzialności za stan duszpasterstwa, za realizowanie się apostolskiej misji Kościoła. Za to niemal wszyscy domagają się posunięć duszpasterskich zmierzających do aktywizacji laikatu. Zaklina się niemal przedstawicieli hierarchii — przede wszystkim proboszczów — aby popierali wszelkie przejawy inicjatywy ludzi świeckich, aby wychodzili im naprzeciw pod każdym względem, aby wychowywali sobie współpracowników — i sami uczyli się metod dobrej współpracy.

Jak wszelkie postulaty odnowy, naprawy, tak i te, które znajdujemy w ankiecie mają charakter propozycji na przyszłość, ale jednocześnie są też wyrazem krytycznego stosunku do obecnego stanu rzeczy. To jest zjawisko normalne i nie powinno budzić goryczy, nawet wtedy, gdy krytyka jest ostra i gdy krytykujący niezbyt jasno zdają sobie sprawę z trudności i głębszych przyczyn niedostatków duszpasterstwa, na które się skarżą. Te wymagania i pretensje nawet nie zawsze sprawiedliwe świadczą o istnieniu potrzeb — a przecież dobrze, że te potrzeby istnieją, nawet jeśli nie możemy czy nie umiemy jeszcze ich zaspokoić.

Pragnęłabym, aby Kościół dla mnie i dla wszystkich świeckich ludzi w świecie stał się żywą, prawdziwą, nie tylko kochającą ale i kochaną bliską i nieodzowną Matką. Matką, która nadąża za swoimi dziećmi, której by nikt nie miał podstaw zarzucić skostnienia i zacofania, która by przemawiała do każdego pokolenia językiem temu pokoleniu współczesnym, która by zrozumiała lepiej potrzeby i trudności swoich dzieci, była zawsze z nimi i silniej je ze sobą wiązała. Pierwszym krokiem w tym kierunku to chyba ciągłe, cierpliwe i przekonywujące uświadamanie nas, że to *my* właśnie jesteśmy Kościołem, że każdy z nas jest odpowiedzialny za jego losy, że każdy z nas w nim tkwi, czerpie z niego i ma też obowiązek zasilania wszystkim, na co go stać. To żywe poczucie czynnej przynależności do Kościoła wyzwoliłoby ogromne zasoby sił żywotnych, których tak Kościołowi potrzeba. Byłoby wówczas w każdym więcej samokrytyki, a mniej utyskiwań na jakiś daleki, bezosobowy, będący poza nami „Kościół", który różnie jest odczuwany i widziany: jako instytucja nieomalże administracyjna, kierująca całokształtem życia katolików ze stolicą w Rzymie; jako legion księży, ludzi całkiem od nas odrębnych, na pewno tak dziwnych od środka jak i ich

archaiczne szaty. (Doprawdy ludzie tak myślą. Nie mając zasadniczo nic przeciwko księżom boją się spotkania z nimi, boją się, że nie znajdą z nimi wspólnego języka, że nie potrafią z nimi mówić). (Ankieta nr 943, kobieta, lat 42, duże miasto.)

Stosunki między duchowieństwem a świeckimi należy oprzeć na wzajemnym poszanowaniu godności i osobistych poglądów, na zaufaniu i miłości mimo wszystko oraz na współżyciu i bezinteresownej współpracy na każdym polu, jakie tylko okaże się dostępne. (Ankieta nr 634, mężczyzna, inż. leśnik, lat 60, duże miasto.)

Potrzeba nam ścisłej więzi między duszpasterstwem parafialnym a wiernymi, zaufania, wzajemnego poszanowania, traktowania nas nie „z góry" jako tych, których się tylko prowadzi, naucza, którym się łask Chrystusowych udziela, ale również jako współtwórców królestwa Chrystusowego na ziemi też odpowiedzialnych za Kościół. (Ankieta nr 894, małżeństwo, wykszt. wyższe, 36 lat.)

Jak najbardziej ożywić stosunki między duchownymi a świeckimi. Księża nie mogą być zamkniętą kastą. Zaproszenie musi wyjść jednak od księdza. W każdej parafii znajdą się na pewno ludzie wartościowi, którzy zechcą współpracować, doradzić. (Ankieta nr 710, kobieta, wykszt. średnie, lat 45.)

Świeccy stanowią w kościele przytłaczającą większość a jednak pozostają właściwie poza życiem Kościoła. Istnieje jakiś dystans między hierarchią a człowiekiem świeckim, rezerwa, często nawet obojętność. Wiem, że są ludzie świeccy, którzy chcieliby być aktywniejsi w Kościele, bo czują się odpowiedzialni za losy Kościoła niemniej od hierarchii. Myślę, że powinno się zacząć zasięgać opinii świeckich, nawiązac z nimi bliższy kontakt. Istnieć powinna tylko jedna platforma, na której kapłan i człowiek świecki mogliby się spotkać w poczuciu takiej samej odpowiedzialności: platforma równouprawnienia. Musi zniknąć obustronne uczucie niekompetencji: co może wiedzieć ksiądz o mojej sytuacji życiowej w świecie, co świecki może wiedzieć o rozstrzygnięciach teologicznych? A tymczasem człowiek świecki, głęboko religijny mógłby uzgadniać z księdzem pewne problemy, pomagać w ich rozstrzygnięciu. Specjalnie stworzona rada ludzi świeckich, złożona z ludzi różnych zawodów, mogłaby prowadzić wspólnie z księżmi bardzo pożyteczną pracę na terenie parafii, także pomagać i doradzać w organizacji życia parafialnego. (Ankieta nr 665, kobieta, wykszt. wyższe, lat 43, duże miasto.)

Inicjatywa winna się znaleźć w rękach duchowieństwa. Dotychczas brama była zamknięta. Otwierała się tylko, jeśli ktoś wyraźnie zapukał, ale otwarła i zaraz zamknęła, jeśli wręcz nie zatrzasnęła pod nosem. Dużo wody upłynie zanim nastąpi jakieś zbliżenie i zrozumienie. Może młode pokolenie, którego system wychowania religijnego powoli ulega zmianie będzie miało odwagę przyjść do duszpasterza nie tylko w celu uzyskania sakramentów. Dorośli nie mają odwagi, chociaż czują potrzebę (...). Duchowieństwo obecnie powinno korzystać z każdego kontaktu, który się nasuwa, aby zbliżyć się do ludzi. (Ankieta nr 493, kobieta, wykszt. średnie, lat 43, duże miasto.)

Te przykłady wybrane zostały prawie na chybił-trafił. Podobne sformułowania powtarzają się raz po raz. Co to oznacza? Bierność — zrzucanie odpowiedzialności za brak współpracy na kogo innego — czy też może — realizm?

Chyba jednak w bardzo znacznym stopniu realizm. Ludzie dzisiejsi rozumieją, jak trudną rzeczą jest współpraca, wiedzą, że trzeba do niej dorosnąć i chcą współpracy prawdziwej, rzetelnej, nie widzą jej w kategoriach eklezjastycznego paternalizmu, powierzchownej, instytucjonalnej reprezentacji. Jeśli na przykład postulują aktywizację parafii — to chcą, aby miała ona konkretny, rzeczywisty wpływ na życie wiernych.

> Proponujemy wciąganie do współpracy i współudziału w pracy parafialnej fachowców świeckich z różnych dziedzin. Rozumiemy przez to nie tylko współpracę świeckich z kapłanem w dziedzinie gospodarczo-materialnej, ale i w dziedzinie ideowo-wychowawczej i artystycznej. Doświadczone i kompetentne osoby mogłyby brać czynny udział w wielu pracach związanych z życiem parafii, bądź też służyć księżom radą i odbywać z nimi wspólne konsultacje (...). Szczególną pomoc w katechizacji mogłyby wyświadczyć parafii niepracujące zawodowo matki ze średnim i wyższym wykształceniem (po odpowiednim przygotowaniu). Grupy rodzin stanowić by mogły ważny czynnik wiążący ludzi poprzez wzajemną pomoc i dynamizujący życie parafii. Ważne jest jednak, aby zespoły takie nie przemieniły się w grupy izolujące się od kontaktów z ludźmi inaczej myślącymi lub wręcz nie zamieniły się w kliki. (Ankieta nr 724, odp. zbiorowa prac. nauk., małe miasteczko.)

To już zarys programu maximum. Ale takich wypowiedzi zawierających całościowe lub wycinkowe programy pracy parafialnej znaleźliśmy więcej. Przekonanie, że inicjatorem i pierwszym organizatorem życia parafialnego powinien być proboszcz jest w naszych warunkach przejawem realizmu. Odpowiedzialność za przyjęcie i — co ważniejsze — kontynuowanie inicjatywy spada już oczywiście na świeckich. Ale jednak potrzebne jest zaproszenie. Kto ma otworzyć drzwi, jak nie ten, kto posiada klucze? A jeśli mimo otwartych drzwi nikt nie wchodzi — trzeba istotnie stanąć w progu z wyciągniętą ręką, a może nawet, o ile to możliwe — wyjść w opłotki?

Potrzebna jest przyjaźń. Przyjaźń jest już nie tylko warunkiem apostolstwa. Sama w sobie bywa widziana jako bardzo doniosła służba-świadectwo. Zawsze możliwe, zawsze najkonieczniejsze.

> Trzeba Tomaszom i zwykłym małym, szarym ludziom pokazać jak się realizuje miłość bliźniego, zagrzać własnym przykładem (...). Chrystus był przyjacielem wszystkich także w tym dobrym, ludzkim, laickim sensie (...) Sądzę, że ksiądz powinien zawsze dać odczuć wiernym (a tym więcej niewiernym) bezpośredniość, życzliwość, przyjaźń i mieć zawsze dobre słowo (właśnie z małej litery). Chodzi

tu o parę życzliwych słów (bez wyciągania ręki) o te choćby pięć minut na rok. Dla każdego. O jego zwykłych codziennych sprawach. (Ankieta nr 942, chemik, lat 27, duże miasto.)

Samotność i potrzeba dobrego słowa nie jest bynajmniej monopolem świeckim. Świadczą o tym głosy księży, ten apel o przyjaźń powinien być dla nich pociechą i dodać im odwagi.

O wejście kapłanów w świat, między ludzi, między ich zwykłe sprawy dopominają się niemal wszyscy i przytaczają bardzo wiele racji. Różne też widzą formy tego wyjścia — i tu są minimaliści i maksymaliści — ale w rezultacie wciąż chodzi o to samo: właśnie o przyjaźń, o kontakt, który jest warunkiem współpracy. Aby współpracować trzeba być razem.

Wydaje mi się bardzo dobry projekt, żeby były wyznaczone godziny na rozmowy z jakimś poważnym księdzem. Sama pamiętam, że wielokrotnie korzystałam z takich możliwości w Szkole Gospodarstwa Domowego w Kuźnicach koło Zakopanego. Doskonale mi to zrobiło w okresie burzliwych wątpliwości. Rozmawiałyśmy pojedynczo w saloniku ze szklanymi drzwiami i w ten sposób korzystałyśmy z rad tak światłych i świątobliwych kapłanów jak ksiądz Korniłowicz czy O. Jacek Woroniecki. (Ankieta nr 499, kobieta, wykszt. wyższe, lat 61, małe miasto.)

Konieczna jest obustronna likwidacja bariery psychologicznej, którą stanowi próg plebanii. Wierny powinien mieć łatwy dostęp do swego duszpasterza, wiedząc równocześnie, że będzie życzliwie przyjęty. Czy nie warto by wprowadzić określone godziny (po południu lub wieczorem przeznaczone na kontakt z parafianami? (Ankieta nr 724, grupa pracowników naukowych, małe miasteczko.)

Pragnęłabym bardzo, aby zostały nawiązane kontakty między duchowieństwem a świeckimi. Zerwanie tej łączności jest faktem, który bardzo ujemnie odbija się na życiu Kościoła. Oby zostało to zrozumiane, że najwyższy czas zerwać z tą, jak się ktoś słusznie wyraził „groźną izolacją Kościoła nauczającego i słuchającego". Trzeba aby duchowieństwo weszło między ludzi świeckich, poznało ich codzienne życie bezpośrednio, ich wielkie trudności, braki i cały „ból istnienia". Tylko wtedy kazania i nauki nie będą trafiały w próżnię (...) Wyjście duchowieństwa do ludzi na pewno spotkałoby się z życzliwym przyjęciem, bo ludzie tego bardzo pragną i bardzo boleją, że są tak mało rozumiani. Jaka szkoda, że księża prawie nie czytują „Tygodnika Powszechnego". Choć tą drogą dowiedzieliby się czegoś więcej o ludziach, którym pasterzują. (Ankieta nr 650, nauczycielka, lat 53, duże miasto.)

A więc zejście księży z piedestałów do ludzi, zmieszanie się z nimi. Zrównanie się z nimi nawet przez odrzucenie odrębnych szat (...) Niechże pokora nie będzie tylko wielkoczwartkowym symbolem, raz do roku, a na codzień pompa, dystans, rezerwa (...) Dotychczas na ogół myślimy o parafii, idziemy do kancelarii parafialnej, gdy dajemy na zapowiedzi, zgłaszamy chrzest, czy pogrzeb. Z taką czy inną swoją biedą nie mielibyśmy na ogół odwagi tam

pójść (...) Koniecznie jakaś przyparafialna poradnia na różne trudności ducha. Taki parafialny Ojciec Malachiasz (...) (Ankieta nr 943, kobieta, duże miasto.)

Oby jak najszybciej zaniknął w Polsce typ feudalnego „wielebnego ojca". (Ankieta nr 727, plastyczka, lat 37, duże miasto.)

Wchodzący do naszych domów ksiądz (duszpasterz) musi być na pierwszym miejscu naszym bratem, prawdziwym przyjacielem, nigdy prawcą morałów. Jego obecność nie może krępować. Zachowanie się proste i miłe, pełne braterskiej troski i dobroci będzie zmuszało do szacunku. Ksiądz powinien wejść do domu owszem, zapowiedziany, ale czasem i niespodzianie. Nie na przyjęcie z honorami, poczęstunkiem, „sztywno i równo". Jak przyjaciel gotów nawet przyłożyć rękę pomocną: nie tyle w wielkich zasadniczych sprawach, jak w drobiazgach życia codziennego (czasem przyłożyć rękę do przesuwanej szafy, przybić półkę, która odpada, zmienić stopkę itp.) Dzięki temu braterskiemu podejściu zawiąże się przyjaźń z dziećmi i młodzieżą. Wtedy posypią się pytania, odsłonią się bolączki, problemy rodziców, młodzieży i dzieci. A przecież młodzież to największa troska Kościoła. A jakże trudno ją chwycić później na studiach. Najlepiej zacząć od dzieci a jeszcze lepiej od rodziców. Ankieta nr 960, kobieta, wykszt. średnie, lat 49, duże miasto.)

Prośby do księży spowiedników: 1. Trochę głębiej wniknąć w psychikę i w intencje młodych małżeństw, starać się poznać i ją i jego — oboje i dopiero na podstawie dwustronnego obrazu sąd swój o nich wyrobić. 2. Wejść w ich życie i starać się ich zrozumieć. Tak przykro jest słuchać tych pomruków na księży „Oni nas wcale nie rozumieją, dobrze im gadać! W ogóle jest im dobrze, choć się napracują, ale mają co jeść, ktoś ich obsłuży, mają swój cichy albo nawet elegancki kąt, mogą się skupić, modlić spokojnie, wyspać i wcale nie wiedzą jak my żyjemy". Otóż to! Trzeba by wiedzieć, wejść między nich nie tylko uroczyście „po kolendzie", ale tak na codzień, po przyjacielsku. Wiem, że to jest bardzo trudne dla tysiąca powodów i dlatego między innymi, że młodzi sami nie przyjdą — trzeba „wyjść naprzeciw". Pod tym hasłem była już w „Tygodniku" bardzo słuszna wypowiedź jednej z czytelniczek. Proponowała ona utworzenie rodzaju poradni przy parafiach; pomysł bardzo dobry. Obawiam się jednak, że na takie rozmowy przychodziliby ludzie w średnim lub starszym wieku. Młodzi chyba by nie przyszli; są na ogół bardzo skryci, aż do dzikości, ale jednocześnie tak bardzo wrażliwi na prostą bezinteresowną przyjaźń. Trzeba by ich gdzieś poszukać, poznawać osobiście jednych przez drugich. A potem wpadać do nich do domów choć na chwilę, po prostu, bez uroczystości. A może dałoby się nieraz okazać pomoc — wcale nie koniecznie materialną: dać jakąś dobrą radę, coś ułatwić, zaprosić na parę godzin do siebie kogoś, kto musi wykończyć trudną pracę a dzieciaki nie dają się skupić. Zapraszać lub zbierać u kogoś po kilka do kilkunastu znajomych ze sobą osób (niech znów jedni wciągają drugich) na pogawędkę, nie na nauczanie. Dać im się szczerze wygadać, wyżalić czy nacieszyć, jeśli znajdzie się radośniejszy temat, i słuchać, tylko wysłuchać ze zrozumieniem i odczuciem. Potem dopiero powiedzieć coś od siebie (...) Ale ostrożnie — bez patosu i wielkich słów, bo gdy tylko coś takiego podchwycą — sprawa przegrana. Orzekną zaraz, że to drętwa mowa i stracą zaufanie. A przeciwnie

jeśli odczują w księdzu (zwłaszcza młodym) podobnego do nich człowieka, który też ma swoje trudności w życiu i w swoim charakterze, jeśli się dowiedzą, że walczy i przyznaje się do tego — od razu ich zaufanie i szacunek wzrośnie (...) Wiem o tym, że księży jest mało, że są zapracowani, że nie mają czasu (...) gdyby jednak (...) zdobyli się na takie schodzenie pomiędzy młody lud i zechcieli wziąć większy udział w jego życiu może i powołań kapłańskich znalazłoby się więcej? (Ankieta nr 704, kobieta, wykszt. wyższe.)

Kontakt ze świeckimi pomoże duchownym kontrolować własne osiągnięcia, choćby kaznodziejskie. I z tego także względu jest bardzo ważny. Korzyści z nawiązania kontaktu nie będą jednostronne. Obecna sytuacja w tej dziedzinie jest oceniana na ogół negatywnie i surowo. Jest źle i trzeba się spieszyć z poprawą stanu rzeczy:

Nawiązanie stosunków kleru i świeckich ma ogromne znaczenie dla obu stron. Przecież w dawnych czasach kler współżył w życiu społeczno-politycznym, dworskim itd. A teraz jeden z wybitnych starszych księży przyznał się w KIKu, że po raz pierwszy mu się zdarzyło, by nad jego przemówieniem dyskutowano. Nie chodzi o krytykę, a o cenną zawsze wymianę myśli (...) Ludzie są spragnieni wymiany myśli, doraźnych wyjaśnień. A kler też chyba potrzebuje tego trzymania ręki na pulsie życia, zadzierżgnięcia węzłów do współpracy i rozwoju życia parafii. (Ankieta nr 575, inż. rolnik, lat 62.)

Sposoby pogłębiania światopoglądu religijnego: przez prasę katolicką, katolicką lekturę naukową i beletrystyczną (na czele z Pismem Świętym i dziełami świętych), przez *dyskusje* w gronie przyjaciół katolików; z tym, że byłoby dobrze, aby każde jakieś takie grono ludzi mogło mieć i znajomego kapłana, który by też zabierał głos i radził lub odpowiadał w sprawach nieznanych dla „laików" — my mamy takich przyjaciół kapłanów, a sądzę, że i duchowni wiele od laików wtedy korzystają. (Ankieta nr 727, plastyczka, duże miasto.)

Prezbiterowi Andrzejowi Gołubiewa nie udało się kazanie do Eremitów pod Międzyrzeczem, bo zbyt mało myślał. Dlaczego zatem tak niestety często podobne omyłki zdarzają się kaznodziejom intelektualistom? Czy nie myślą za dużo o formie a za mało o słuchaczach? (...) Jak umiał trafić we właściwy ton rekolekcjonista przed kilku laty w Krakowie. Kościół nabity młodzieżą studencką i z barokowej ambony bardzo głębokie i mądre słowa — współczesnego, prostego języka. Temat: technizacja życia, ilustrowany przykładami i rozmowami z brukselskiej *Expo*. „Babka na motorze", o której wspominał siwy ksiądz w barokowym kościele nie razi, bo widać, że ze strony kaznodziei to nie jest poza, ale dostosowanie się do języka młodych przyjaciół, a nie owieczek, o których sprawach nic się nie wie. Właśnie — czy te owieczki muszą zawsze być biernymi słuchaczami, czy wobec wciągnięcia do czynnego życia laikatu nie byłoby dobrze wprowadzić czegoś w rodzaju seminariów, dyskusji (...) Takie dyskusje wymagające przygotowania dawały znacznie więcej wiedzy religijnej i więcej „wciągały" w problem, niż bierne wysłu-

chiwanie referatów, nie mówiąc już o słuchaniu kazań, podczas których słuchacz modli się o dar słowa dla kaznodziei i o to, by go niechętni nie wyśmiewali. (Ankieta nr 514, młoda kobieta, wyższe wykształcenie, większe miasto.)

Wielu księży widzi tylko swoje kłopoty i swoją pracę, nie ma pojęcia o naszych warunkach bytowych, zainteresowaniach, środowisku w jakim się obracamy poza kościołem. Czy nie warto by pomyśleć o jakimś stażu pracy wymaganym od kandydatów do seminariów. Nie chcę wracać do koncepcji księży robotników. Gorliwy kapłan zawsze znajdzie okazję do kontaktów z ludźmi, a pracy duszpasterskiej będzie miał tyle, że się spali o wiele prędzej niż by sam o tym marzył. Ale taki 1—2 letni staż pozwoliłby poznać świat laików — świat rzeczywisty, dyscyplinę i tempo pracy, problem odpowiedzialności zawodowej, wyrobienie społeczne i poziom etyczny niewierzących, na których często ciska się tak niesłuszne gromy, a wreszcie odczuć ten wielki głód Boga jaki nurtuje dzisiejszą ludzkość (...) Skoro nie boimy się wystawiać na „pokusy światowe" członków Instytutów Świeckich, czyż powołanie kapłańskie ma być słabsze? A gdyby tak chociaż zorganizować w seminariach i w parafiach zebrania, gdzie świeccy referowaliby swoje problemy, dopuszczając na razie ludzi znanych, odpowiedzialnych i o pewnym wykształceniu religijnym (...) (Ankieta nr 498, redaktor, wielkie miasto.)

Nie wyobrażam sobie w dzisiejszym życiu technicznym, szybkim, odbioru prawd religijnych tylko w czasie nabożeństw, tylko przez kazania. Nauki te byłyby zbyt fragmentaryczne (...) Wydaje mi się, że księża powinni na podobieństwo francuskich księży robotników konfrontować swoje metody duszpasterskie na różnych stanowiskach pracy. Mam na myśli okresowe zawieszenie czynności sakralnych, okresowe wzięcie udziału w życiu w scenie włączenia się w najtrudniejsze odcinki życia gospodarczego, przekonfrontowanie swoich zdolności dydaktycznych na wycinku życiowym. Chcę powiedzieć, że ambona jest pewną łatwą formą głoszenia prawdy, zaleceń (...) bez zaangażowania się w wykonawstwo codziennych ekonomicznych zadań życiowych. A co za tym idzie, bez namacalnego stwierdzenia, jakie należy zastosować metody dla podniesienia poziomu religijnego. Przez poziom religijny rozumiem zdolność życia według przykazań, nie zaś samą zdolność wykonania praktyk religijnych. (Ankieta nr 929, mechanik, lat 26, większe miasto.)

Czy nie widać w tych wypowiedziach właśnie — realizmu? Jest w nich wyraźne upodobanie do konkretu i ono to istotnie dominuje w plonie ankiety. Raczej mało jest wypowiedzi mglistych i marzycielskich, nie ma wielu słów z dużej litery, rzadko spotyka się patos i deklamacje. Język czasem bywa kaznodziejski — ale może to dlatego, że zwracając się do duchownych, świeccy, świadomie lub nieświadomie, starają się mówić ich językiem? Ale język to warstwa raczej zewnętrzna, nie należy się na niej zatrzymywać. A głębiej nie ma próżni i banałów czy zamków na lodzie. Nawet jeśli ktoś pisze z tęsknotą o zbliżeniu parafii do ideału pierwotnej gminy chrześcijańskiej, to widzi ten ideał w ka-

tegoriach socjologicznie bardzo dzisiejszych i w zasadzie praktycznych, mimo, że jego realizacja w konkretnych warunkach nie zawsze bywa możliwa. To jednak, co w nim jest istotne — budowanie i podtrzymywanie osobistej więzi miłości i przyjaźni między ludźmi, których łączy wspólnota wiary — zawsze było i na pewno będzie możliwe w każdych warunkach i w każdym kontekście społecznym.

(...) przywrócenie parafiom charakteru gmin religijnych byłoby bardzo pożądane. Czym różni się przede wszystkim gmina religijna od współczesnej parafii? Przede wszystkim chyba tym, że stanowi pewien organizm społeczny, za którego stan i losy wszyscy doń należący czują się współodpowiedzialni. (...) Również sprawa pomocy ubogim, niedołężnym, bezrobotnym, wielodzietnym rodzinom i innym ludziom potrzebującym opieki powinna stać się sprawą całej parafii, tak aby stopniowo przekształciła się ona w harmonijny organizm, w którym każdy członek świadom jest swojej roli i obowiązków i wie, że w razie potrzeby znajdzie oparcie moralne i materialne i sprawy jego nie pozostaną dla innych obojętnymi (...) (Ankieta nr 672, „konwertyta", małe miasto).

Parafia powinna być wielką rodziną, a kancelaria parafialna powinna być dostępna nie tylko z racji takich wydarzeń jak ślub, chrzest. Stąd pożyteczne jest tworzenie małych parafii, gdyż wtedy istnieją realne warunki do stworzenia „życia parafialnego". Proboszcz powinien mieć jakiś określony plan zorganizowania życia parafialnego. Powinno to być pewnego rodzaju łączenie ogniw, (np. jedną rodzinę oddać pod opiekę drugiej, podsunąć myśl, żeby młode matki nawiązały kontakt między sobą i zaprosiły taką a taką niewiastę, która powie im o religijnym wychowaniu dzieci itp. Aktyw parafialny dopomoże proboszczowi w dotarciu do wszystkich, nawet tych, do których kapłan dotrzeć nie może (...) Znajomość problemów i trudności poszczególnych parafian, uczynienie ich wspólnymi dla wszystkich przez wspólną modlitwę w konkretnych potrzebach danej rodziny czy osoby uczyni z parafii naprawdę jedną rodzinę w domu Ojca. (Ankieta nr 437, wypowiedź zbiorowa.)

Dawne formy organizacyjne współpracy księży z wiernymi w parafii dziś często są niedostępne — np. duże komitety budowy Kościoła i inne. W związku z tym może wskazane byłoby zalecenie by zamiast lub oprócz organizowanych dużych zespołów rozwijać luźne, prywatne, paru lub najwyżej kilku osobowe do najpilniejszych i najważniejszych zadań, jak: 1) Zespoły wychowawcze — pomóc rodzicom w wychowaniu religijnym dzieci, pomóc w prowadzeniu katechizacji. 2) Zespoły intelektualnego pogłębiania życia religijnego, omawianie systematycznie czytanej ewangelii, kazań, zagadnień filozoficznych lub etycznych. 3) Zespoły udostępnienia prasy i książki katolickiej. 4) Zespoły charytatywnej działalności dla najbiedniejszych, chorych itp. (...) Pobudzić i ożywić małe zespoły przy parafii wyrastające oddolnie i samorzutnie na odpowiednim gruncie tj. w rodzinie, wśród bliskich przyjaciół, ewentualnie sąsiadów, kolegów z zawodu. (Ankieta nr 904, mężczyzna, prac. nauk., lat 43.)

Organizacja życia parafialnego — to kapitalna sprawa współczesnego katolicyzmu. Życia — w tym prawdziwym szerokim sensie nie ma w ogóle. Zapewne poważną przeszkodą jest brak organizacji przy kościele. Ale kiedy dziś coraz częściej podnoszą się głosy o organizację życia parafialnego, czy jego pogłębienie — to mamy przede wszystkim na myśli wyjście poza przedwojenne formy organizacyj, bractw i przełamanie wyraźnego przedziału między duchowieństwem a wiernymi. Dzisiejsza obiektywna sytuacja katolicyzmu, postulowany misyjny charakter duszpasterstwa wymaga, uważamy, nawrotu do parafii — gminy wczesnochrześcijańskiej (...) Stąd wypływa dalszy postulat współpracy: a) w zakresie duszpasterskim (wznowienie diakonatu), b) wzajemna pomoc, opieka nad ubogimi, chorymi, wielkimi rodzinami, c) głębszy udział i zrozumienie liturgii (współuczestnictwo w nabożeństwach, uroczystościach parafialnych). Zakres powyższy w zasadzie nie nowy i oczywisty, ale jeżeli realizowany, to raczej formalnie. Podpada ogólnie brak orientacji u księży parafialnych w potrzebach i warunkach wiernych swej parafii, w ich składzie socjalnym, poziomie intelektualnym w zainteresowaniach i potrzebach współczesnego człowieka. (Ankieta nr 894, małżeństwo, duże miasto.)

Uczestnicy ankiety zdają sobie sprawę, że konkret życia parafialnego to w istocie sieć żywych, nieformalnych, osobistych więzi między ludźmi, więzi których istnienia i rozrostu pragniemy, bo czujemy się wewnętrznie samotni i wykorzenieni. Sądzę też, że realizacja postulatu takiego właśnie ożywienia życia parafialnego jest możliwa w każdej sytuacji, nawet jeśli wciąż trzeba rozpoczynać od początku, to pole do pracy i dostęp do niego zawsze istnieje. Odwrócenie się od struktur typu ściśle organizacyjnego ku grupom opartym na osobistych stosunkach, na przyjaźni jest faktem znamiennym i zasługuje na ocenę pozytywną. Chcąc właśnie tego, mądrze chcemy rzeczy zarazem najważniejszej — i możliwej.

Drugi konkret, na którym ludziom zależy, to życie sakramentalne, Eucharystia, Msza święta. W warunkach tego życia jakie stwarza organizacja i styl duszpasterstwa parafialnego widzą uczestnicy ankiety głównie te braki, które są najbardziej podstawowe, takie których można dotknąć.

Zgrozą przejmuje fakt, że u nas przystępuje do Komunii św. tylko kilku mężczyzn na cały kościół, ale może to jest skutkiem nieznajomości warunków przystępowania. Episkopat powinien zwrócić uwagę na to, że do przystąpienia do Komunii św. jest potrzebna tylko wolność od grzechu ciężkiego i dobra intencja, że przystępując do Komunii św. co tydzień wystarczy przystąpić do spowiedzi nawet raz na miesiąc (...) (Ankieta nr 747, mężczyzna, prac. nauk., duże miasto.)

Należało by w metodach duszpasterskich bardziej uwzględnić potrzeby ludzi pracy. Dlatego w dni świąteczne, które nie są dniami wolnymi od zajęć należy koniecznie odprawiać wieczorem kilka

cichych mszy świętych, aby zmęczeni ludzie mogli w nich wziąć udział w dogodnej dla siebie porze, bez przeciągania czasu trwania i bez strasznego tłoku (...) Dla pracujących zorganizowałabym codzienne rozdawanie Komunii świętej w godzinach pobiurowych. To kłopotliwe ale bardzo potrzebne. Dla ludzi pracy konieczna jest też wielka punktualność w odprawianiu mszy św. — tak w dni powszednie, gdy chcą jej wysłuchać przed pracą jak i w dni świąteczne, gdy często muszą stawić się na dyżur (np. lekarze). Niepunktualność pozbawia wówczas często możności wysłuchania całej mszy św. w dzień świąteczny. (Ankieta nr 650, kobieta, wykształcenie średnie, duże miasto.)

Mój zawód wymaga ode mnie życia koczowniczego w ciągu 2—3 letnich miesięcy. Z jednej strony zawsze cieszy mnie myśl, że gdziekolwiek jestem w każdym kościele czeka na mnie Pan Jezus (...) z drugiej strony przekonałam się niejednokrotnie, że w praktyce obecność na mszy św. lub przystąpienie do komunii św. czasem jest niewykonalne, gdyż księża nie zawsze rozumieją, że między „Tygodniem księdza" a „Tygodniem Chirurga" (T.P. nr świąteczny) jest ta ważna różnica, że nawet najbardziej zapracowany ksiądz jest co dzień na mszy św., a chirurg po całonocnym dyżurze zasypia na niedzielnym kazaniu (...) po co wywiesza się pracowicie wymalowane afisze zachęcajace do komunii św. wynagradzającej skoro w dzień powszedni udziela się jej raz tuż przed godziną ósmą? (Ankieta nr 514, młoda kobieta, prac. nauk., duże miasto.)

Wznowienie starochrześcijańskiej instytucji diakonatu wydaje się jak najbardziej na czasie. Bardzo potrzebne. Dlaczego? Z tych samych właściwie przyczyn, dla jakich powołano diakonów w czasach apostolskich — „żniwo obfite — robotników mało". W swojej pracy lekarskiej stykam się na codzień z głodem Eucharystii wśród chorych, zwłaszcza chroników i nieuleczalnie chorych, ale także i chwilowo chorych — w ich domach prywatnych (...) Usiłowałam wielokrotnie załatwiać z proboszczami (i nie tylko z proboszczami) sprawę częstej komuni św. moich pacjentów — niestety wszystko na ogół rozbijało się o brak czasu i brak ludzi (...) Wytwarza się taka sytuacja, że z jednej strony, zamknięty na klucz leży w domu chory samotny człowiek i pragnie przyjąć Boga (...) nie tylko w sposób duchowy (przyznajmy: gdyby wystarczała „duchowa komunia" Chrystus nie ustanawiałby Sakramentu Ołtarza). Z drugiej strony, również zamknięty na klucz leży w tabernakulum Chrystus-Hostia i pragnie pocieszyć i wzmocnić chorego, dla którego chce być „prawdziwie pokarmem". Chorego nie można dostarczyć do kościoła, Chrystusa nie można dostarczyć do chorego, bo nie ma kto tego zrobić. (Ankieta nr 354, lekarz, lat 38, duże miasto.)

Widoczna jest bardzo żywa troska o zrozumienie i udostępnienie owoców Mszy świętej, o podkreślenie jej prymatu w życiu liturgicznym, wreszcie ostry niekiedy bunt przeciw wszystkiemu, co jej zasadniczy sens i wymowę zdaje się przesłaniać.

Uważamy, że podstawową potrzebą liturgii jest zwiększenie stopnia udziału w niej wiernych. Jej formy i treść powinny być

stale i co jakiś czas tłumaczone i wyjaśniane. Język narodowy, o ile zostanie w szerszym niż dotąd zakresie wprowadzony, nie może być jakimś celem w sobie, powinien on zbliżyć wiernych do treści liturgii przez jej lepsze zrozumienie. Postulujemy tu (...) między innymi uproszczenie, odejście od nadmiernego rozbudowania różnych nabożeństw poza mszalnych, rewizję tekstów Drogi Krzyżowej, rezygnację z tych śpiewanych dotąd pieśni, które nie są wolne od taniego i mdłego sentymentalizmu lub są niezrozumiałe czy mało sensowne, nowy przekład psalmów, rehabilitację i upowszechnienie dobrych pieśni starych (...) Uczynienie ze mszy św. w praktyce ośrodka życia religijnego. (Ankieta nr 724, wyp. zbiorowa, prac. nauk., małe miasteczko.)

(...) trzeba (...) aby liturgia była przez lud rozumiana, tak w geście jak w słowie i w jej logicznym porządku. Nie wystarczy do tego celu sporadyczne pouczanie wiernych. Liturgia musi być bezpośrednio rozumiana, odczuwana i przeżywana. Wtedy pójście na przykład na mszę św. przestanie być „spełnieniem obowiązku", a stanie się p o t r z e b ą u c z e s t n i c t w a, przynajmniej u tych, którzy praktykę życia katolickiego traktują na serio. Mszaliki, komentatorstwo i recytacje w językach narodowych to rzeczy dobre, ale to wszystko tylko półśrodki z różnych powodów nie wszędzie dostępne (...) Nieodzowną potrzebą jest nawrót do praktyki pierwszych wieków chrześcijaństwa, kiedy to uczestnicy Najświętszej Ofiary rozumieli każde słowo (...)

(...) Jeśli zaś urządzamy Msze św. recytowane, komentowane lub tym podobne — prosimy: módlcie się razem z nami, każdym słowem, każdym gestem: nie wyprzedzajcie nas, nie okazujcie zniecierpliwienia, że trzeba poczekać kilkanaście sekund, nie dokonujcie podniesienia św. Postaci w środku śpiewu, ale czyńcie tak, abyśmy czuli, że jesteście z nami — dla Boga, ale i dla nas. Czasem bowiem czujemy się niepotrzebni, przeszkadzający kapłanowi, który jest dla nas czymś niebotycznie niedosiężnym, wyobcowanym, a nie jak o tym marzymy — naszym miłującym bratem-przewodnikiem. Na szczęście jest wielu kapłanów świecących najlepszym przykładem takiego właśnie pojmowania swej roli. (Ankieta nr 345, mężczyzna, wykształcenie wyższe.)

Wszystkie nabożeństwa, ale w szczególności Msza św. powinny być odprawiane z jakąś godnością. A więc przede wszystkim bez pośpiechu. Tempo wypowiadania słów powinno być takie jak w zwyczajnej rozmowie (...) Czy byłoby rzeczą naturalną, gdyby ktokolwiek z nas poszedł do przyjaciela i wyłuszczał mu swoje prośby — choćby przyjaciel już wcześniej znał ich treść, w tempie karabinu maszynowego? Księża powinni zwracać większą uwagę na ministrantów, by nie połykali połowy odpowiedzi. Czy to, co uważamy za niestosowne w stosunkach ludzkich miałoby być stosowne w stosunku do Boga? Nie łączyć mszy św. z innymi nabożeństwami, np. z różańcem (...) Solowe występy artystyczne powinny być ze mszy św. wyeliminowane. Śpiew chóralny sprzyja modlitwie, solowy — najczęściej denerwuje. (Ankieta nr 491, kobieta, wykszt. wyższe, duże miasto.)

Chociaż bardzo lubię łacinę uważam wprowadzenie języka narodowego do liturgii, zwłaszcza liturgii Mszy św. za rzecz k o n i e c z n ą. Wszyscy obecni muszą być wciągnięci do jak najgłęb-

szego osobistego i wspólnego przeżywania Najśw. Ofiary. Boli mnie to bardzo, że ludzie odmawiają w czasie mszy św. różaniec, jakieś litanie albo modlitwy nie mające nic wspólnego z tym, co dzieje się na ołtarzu. Proszę o wprowadzenie w każdym kościele przynajmniej jednej Mszy św., w której odczytywałoby się równocześnie z kapłanem całą treść mszy św. (najlepiej żeby to robili wszyscy obecni) (...) Ołtarz, na którym odprawiana jest Msza św. powinien być prosty i skromny (bez kwiatów, iluminacji, chórów i koncertów), bo jakże prosty był Krzyż Chrystusa! Ołtarz powinien stać na środku kościoła, a ksiądz zwrócony być do wiernych twarzą. (Ankieta nr 665, wyższe wykształcenie, duże miasto.)

Zmieńcie rytuał Mszy św. pontyfikalnych; (...) Nie przychodzimy do kościoła na widowisko, lecz — aby uczestniczyć w Najświętszej Ofierze (...) Już Msza św. z asystą nasuwa porównanie do kontredansu (...) Wystrój wnętrza kościoła, rytm i ton nabożeństwa, muzyka i śpiew powinny uciszać, sprzyjać skupieniu, prowadzić wgłąb własnej duszy i wzwyż do Boga. Zamiast efektów — harmonia i zestrojenie i pełnia wyrazu dla treści liturgicznej. Nabożeństwa powinny być zrozumiałe w każdym swoim słowie i geście, czytelną powinna być ich symbolika (...) Straciły aktualność przewlekłości niektórych nabożeństw i te powinny być redukowane ze względów autentycznych przeżyć religijnych. (Ankieta nr 863, kobieta, lat 72, duże miasto.)

Uczestniczę we Mszy św. zawsze z mszalikiem i choć czytam szybko nie mogę prawie nigdy zdążyć z kapłanem w modlitwach po Przeistoczeniu do *Pater noster*, względnie do Komunii św. Prawie wszyscy kapłani odprawiają tę część Mszy św. bardzo szybko, a właśnie wówczas jesteśmy przecież najbardziej skupieni. Nie mam na myśli przewlekania modlitw, jednakże skupienie celebransa i brak pośpiechu przy odprawianiu Mszy św. przyczynia się do lepszego współudziału wiernych. Wydaje mi się, że lepiej gdy kapłan wygłosi krótsze kazanie, a z większym skupieniem odprawia Mszę św. (Ankieta nr 718, emerytka, małe miasto.)

Można by te przykłady mnożyć, ale nie mamy na to dość miejsca i właściwie nie warto powtarzać tego, co dokładniej zostanie przedstawione w szczegółowych opracowaniach wyników ankiety. I bez tego ogólny obraz zaczyna zarysowywać się dość wyraźnie. Widać jakiego typu ma być to Nowe, którego ludzie czekają. Ogólna tendencja jest chyba taka: nie przydawać ciężarów, których udźwignąć nie możemy. Życie jest trudne — ale na rzeczy istotne musi w nim być miejsce. To znaczy musi być miejsce na to właśnie, co zbawia — na miłość, sprawiedliwość, obecność Bożą. Trzeba, aby po Soborze łatwiej było być katolikiem — ale nie w sensie jakiejś minimalistycznej redukcji wymagań. Raczej chodzi o to, aby wydobyć, podkreślić i zbliżyć do współczesnego człowieka fundamentalne prawdy i obowiązki.

Taki właśnie — szeroki, otwarty, jakiś Pawłowy — styl przeżywania i myślenia widać w wielu wypowiedziach postulujących

przemyślenie na nowo, dopracowanie, pogłębienie katolickiej koncepcji życia kapłańskiego, czy zakonnego, a także poglądów na planowanie rodziny i sens małżeństwa. Zacytuję tu tylko dwa głosy, które zasługują na szczególną uwagę:

> Inne zagadnienia, jakie chciałabym, aby były poruszone na Soborze: bardzo pragnę, aby znalazło się tam właśnie miejsce na przemyślenie i przemodlenie spraw rodziny katolickiej w jej nowym modelu (...) Epoka woła o jakieś ważne dogłębne rozwiązania dla ratowania rodziny. Jeśli sobór ma się przede wszystkim zająć wewnętrznymi sprawami Kościoła to chyba i ta sprawa nie może ujść uwagi. Wierzę, że na gruncie zrozumienia, przemyślenia i przemodlenia mogą rodzinę uratować jakieś mądre decyzje, a także dyrektywy dla duchowieństwa, które nie zezwolą na odcinanie młodych, choćby błądzących, od źródła łaski (...) (Ankieta nr 650, kobieta, wykształcenie średnie, lat 53, duże miasto.)

> Ludzie świeccy, katoliccy uczeni, lekarze, fizjologowie, biologowie muszą szukać i znaleźć sposób regulacji urodzin pewny, łatwy i nie budzący obrzydzenia, a możliwy do dopuszczenia przez Kościół. Myślę, że to jest palący nakaz chwili i że przy dobrej woli i wysiłku ludzkim przyjdzie i pomoc Boska. I mam nadzieję, że Sobór też się w tej sprawie wypowie, coś zaradzi, aby powstrzymać jakiś grożący bunt mlodych. (Ankieta nr 704, kobieta, wykształcenie wyższe, lat 61, duże miasto.)

Tak, jest troska, by życie chrześcijańskie było łatwiejsze — ale to nie jest w większości wypadków dążenie do „religii ułatwionej", pozbawionej wymagań. Chodzi o to, by wymagania były słuszne, konkretne, by obejmowały prawdziwe i ważne sytuacje. Bardzo charakterystyczne są pod tym względem wypowiedzi w sprawie postu:

> Posty — uważam za umartwienie dla pani domu lub dla pamięci, jeśli ktoś jada poza domem, a czasem i dla nóg, gdy się chce upolować coś bezmięsnego a w małym miasteczku brak mlecznego baru, w każdym razie — nie łączy ono (dla mnie) — z umartwieniem smaku. Przykrzejszy byłby dla wielu na przykład post od słodyczy. Postulowałabym bardzo słuszny post od alkoholu, ale ten nie dotknie abstynentów. Radością dla niepalących pracujących w zadymionych lokalach byłby post tytoniowy. Jakieś ograniczenie jest potrzebne, ale post od mięsa ma teraz chyba zupełnie inny charakter niż kilkaset lat temu, czym go zastąpić — nie wiem. (Ankieta nr 514, kobieta, wykszt. wyższe.)

> Posty — sądzę — należy zachować i to właśnie w jadle, a nie na przykład, jak ktoś radził — w alkoholu, gdyż jedzą wszyscy, a nie wszyscy piją. Za postami przemawia wszystko — nawet zdrowy rozsądek i medycyna. (Ankieta nr 942, mężczyzna, wykszt. wyższe, duże miasto.)

Jak dotąd odpowiedź na pytanie „jacy jesteśmy" wypada optymistycznie. Realizm, nawet pewien minimalizm uważam za cechę

dodatnią. Istnieją jednak cienie i mankamenty realizmu — stają się one bardzo czarne, gdy realizm zbliża się do granicy, poza którą przestaje być realizmem *sensu stricto*, a staje się ciasnotą czy nawet cynizmem.

Przyjrzymy się teraz tym cieniom.

Pierwszy — występujący nawet u najlepszych — to pewien brak spojrzenia w przyszłość, jakaś krótkowzroczność, troszczenie się tylko o własne—wąskie i w sensie czasowym i przestrzennym—podwóreczko. Brak zainteresowania sprawami Kościoła Powszechnego — choć powszechność Kościoła bardzo się ceni. Niedocenianie działania przyczynowego. Przykłady? A chociażby sprawa, poruszona już w „Tygodniku": brak rzetelnej troski o powołania kapłańskie. Za mało jest wypowiedzi takich jak ta:

> Zwracając się o większe wzięcie pod uwagę potrzeb inteligencji, zdaję sobie równocześnie sprawę, że inteligencja sama w dużym stopniu ponosi odpowiedzialność za obecny stan rzeczy, przede wszystkim dlatego, że nie daje prawie zupełnie synów na księży. Nie ma tu tego w tradycji i nic nie sprzyja budzeniu się powołań. Nasi księża rekrutują się głównie z ludu, nieliczni z rodzin arystokratycznych, toteż bardzo słabo znają życie inteligencji miejskiej i mało ją rozumieją. (Ankieta nr 650, kobieta, wykszt. średnie, duże miasto.)

Dużo jest wypowiedzi proponujących różnego typu reformy wychowania seminaryjnego, ale brak jednak zrozumienia prawdy, że najlepsze seminaria nie zastąpią rodzin i środowisk parafialnych, w których kandydaci do kapłaństwa i młodzi księża mogli by otrzymać dobry szlif i moralny i organizacyjny. Może warto przypomnieć, że jak każde wychowanie tak i wychowanie do współpracy trzeba rozpoczynać jak najwcześniej.

Druga sprawa: widać w ankiecie niepokój o postawę religijną młodego pokolenia. Ale w stosunku do wagi problemu zbyt mało jest głosów podobnych do tego:

> (...) Nauka religii powinna opierać się na (...) dokładnej znajomości dziecka. Zdaje mi się, że chyba na ogół, to rodzice znają dobrze swoje dziecko. Znają jego zamiłowania, trudności, pragnienia, łobuzerstwo, dobre intencje, grzechy. To wszystko jest podstawą do prawdziwego zapoczątkowania kontaktu z Bogiem. Przykłady dobrych uczynków czy grzechów bierze się z ich konkretnego życia. Niestety większość rodziców uchyla się od tego obowiązku tłumacząc się brakiem umiejętności i czasu. Przy tym jest u nas jakieś takie dziwne pojęcie i nastawienie, że wszystko, co związane z życiem religijnym, to wyłączność kobiety (mężczyźni są ponad to). Dziękujemy za zaufanie, ale prosimy ojców, aby włączyli się do tego zadania. To nie tylko obowiązek, to chyba zaszczyt móc małemu człowiekowi otwierać wrota do prawdziwego szczęścia, uczyć stawiania pierwszych kroków na drodze do przyjaźni z Bogiem. — Na brak kompetencji i czasu zawsze zaradzić

można. (Oczywiście nie poruszam sprawy nauczania młodzieży i starszych, to wymaga już poważnych, głębszych studiów i przygotowania). U nas na ogół o Bogu każdy coś nie coś wie. Ze znajomością katechizmu jest dużo gorzej. Są jednak jeszcze małżeństwa, które znają katechizm i żyją nim. Jeżeli może nie oboje z małżonków, to przynajmniej jedno z nich. Są księża, z którymi jesteśmy zaprzyjaźnieni, są ludzie nam bliscy w tych sprawach wyrobieni, do których o radę i pomoc z całą prostotą udać się możemy. Są młode małżeństwa między sobą zaprzyjaźnione, a wśród nich znajdzie się na pewno jedno (...), które w tej sprawie innym pomóc będzie mogło. Niekoniecznie każde małżeństwo (...) musi uczyć swoje dziecko. Może się tego podjąć jedno z członków danego małżeństwa z zaprzyjaźnionej grupki, które jest najlepiej przygotowane. Brali by dzieci z dwóch małżeństw najbliżej mieszkających (sprawa dostawy dziecka). Dzieci nie powinno być więcej jak troje — czworo najwyżej. Odpada w tej sytuacji sprawa zapoznania się małżeństw, ich środowisk. Dokładne poznanie dziecka jest uproszczone (ileż to mamy naopowiadają sobie o swoich istotkach na różnych imieninach, herbatkach, spacerach). Przeglądnięcie i wgłębienie się w katechizm to sprawa dziesięciu minut co dzień wieczorem przez plus minus miesiąc. A potem dwadzieścia minut pogadanki dwa trzy razy (albo i mniej) w tygodniu. Przed taką pogadanką kilkuminutowe przygotowanie, najlepiej poprzedniego wieczora. To odnosiłoby się do tak zwanej strony teoretycznej. A teraz strona praktyczna, ta najważniejsza. To realizacja wszystkiego w codziennym życiu. (...) Ucząc swe dzieci, a przede wszystkim praktycznie realizując katechizm w swym życiu wraz z dziećmi (muszą być konsekwentni w realizacji tego co głoszą na lekcji) jakież wspaniałe możliwości pogłębienia prawdziwego życia z Bogiem (...) (Ankieta nr 960, kobieta, wykszt. średnie, lat 49, duże miasto.)

Tolerancję w stosunku do niewierzących, niekatolików czy niechrześcijan niemal wszyscy uczestnicy ankiety uznają za sprawę oczywistą, właściwie nie wymagającą nawet komentarzy. To cieszy, podobnie jak fakt, że przynajmniej teoretycznie wszyscy akceptują obowiązek świadczenia o prawdzie własnym życiem. Ale czy troska o to, żeby prawda była głoszona i znana, żeby wiedzieć i żeby wiedziano o czym świadczymy — czy ta troska jest równie wyraźna, czy nie jest jakby trochę przyćmiona?

Wobec ogólnego kryzysu ideologii taka postawa pewnej rezerwy wobec słowa jest i psychologicznie zrozumiała i czasem jedynie możliwa do przyjęcia. Dużo tłumaczą trudne warunki, brak czasu, na który wszyscy się skarżą. Ale nic chyba nie może usprawiedliwić całkowitej rezygnacji z religijnego samokształcenia, z samokształcenia *sensu stricto*. Słusznie upominają się wszyscy o lepsze kazania i konferencje, o kierunek i rady — wydaje się jednak, że problem lektury jako narzędzia formowania światopoglądu nie jest w ankiecie dość mocno postawiony. Wypowiedzi na ten temat są bardzo ogólnikowe. Jakoś nie widać, aby uczestnicy czytali coś poza prasą i aby byli przejęci tym, co czytali. Ten brak się mści — w wielu wypowiedziach można zauważyć

właśnie brak informacji, brak wiedzy, nieporozumienia co do nauki Kościoła, w różnych nieraz, dość zasadniczych sprawach. Czasem można też zaobserwować towarzyszący niewiedzy brak dyscypliny intelektualnej, bałagan myślowy, prowadzący aż do mieszania wynalezionych przez siebie prywatnych dogmatów z tym, co istotnie znajduje się w nauce Kościoła, w Piśmie Świętym, w Tradycji.

To są cienie, bardzo wyraźne, bardzo czarne. Szczęśliwie to nie one dominują w ogólnym obrazie — a jednak ich obecność boli. I niepokoi. Zwłaszcza, że tak stosunkowo niewiele trzeba by światła, aby je usunąć i to światło jest, jest na ogół dostępne. Pocieszającym objawem jest postulowany często w ankietach powrót do Ewangelii, do czytania Pisma św. w domu:

> Światopogląd religijny powinien opierać się przede wszystkim o dogłębną znajomość Nowego Testamentu. Każdy chrześcijanin powinien znać tak dobrze Ewangelię, żeby nie sprawiało mu żadnego trudu opowiedzenie własnymi słowami życia Pana Jezusa (...) Powinien też wiedzieć na pewno, jaki pogląd na daną rzecz miał Pan Jezus i o ile pogląd taki został w Ewangeliach zamieszczony. (Ankieta nr 672, „Konwertyta", wykszt. wyższe, małe miasteczko.)

Nie jest trudno nabyć egzemplarz Ewangelii. Trudniej znaleźć 15 minut na czytanie — ale i to jest jednak w obecnej sytuacji możliwe. Nie ma konieczności ani w ogóle żadnej racji, aby z rozpoczęciem tego studium czekać... na uchwały Soboru. To zastrzeżenie aktualne jest zresztą w stosunku do większości postulatów wysuwanych przez uczestników ankiety.

Uderza niewątpliwy fakt, że w sensie prawno-organizacyjnym, tak *in abstracto*, Sobór wcale nie jest potrzebny do zrealizowania większości naszych oczekiwań. Bardzo dużo zależy wyłącznie od nas samych, względnie od takich posunięć ze strony hierarchii, które całkowicie mieszczą się w ramach obowiązującego kodeksu, a nawet są przezeń lub przez inne instrukcje papieży czy też episkopatu nakazane. Typowym a zarazem krańcowym przykładem jest tu sprawa muzyki i śpiewu w kościele, co do której istnieją przepisy przypomniane w Encyklice *Musicae sacrae disciplina.* Życzenia wyrażone w tej kwestii w ankiecie są w większości wypadków zgodne z obowiązującymi przepisami. Ale sytuacja faktyczna (a nie prawna) wielkim, fałszywym i skłóconym głosem wciąż daremnie domaga się reform. To rzecz stosunkowo drobna, ale podobnie jest z wielu ważniejszymi, bardziej zasadniczymi, takimi jak metody wychowania w seminariach, unowocześnienie duszpasterstwa, zmiana stylu kazań, zbliżenie duchownych do świeckich. Nie istnieją przepisy kościelne, które by przeszkadzały proboszczom na przykład w udzielaniu porad duszpasterskich

na terenie poza kościelnym, w odwiedzaniu parafian, w pracy charytatywnej najszerzej pojętej. Odwrotnie — są to wszystko ich najbardziej tradycyjne obowiązki, wywodzące się z czasów apostolskich i zawsze przynajmniej w teorii uznawane za bardzo doniosłe.

A jednak istnieje jakiś czynnik, który przeszkadza w spontanicznym dostosowywaniu stylu duszpasterstwa i jego form do warunków życia współczesnego. *Accomodata renovatio* potrzebuje wydarzenia aż takiego jak Sobór — decyzje śmiałe, zmiany strukturalne, zmiany przepisów prawnych i liturgicznych są konieczne, aby zaktywizować to, co w najstarszych tradycjach błyszczy nowością — jeśli i gdy zetrze się kurz naniesiony przez wieki ludzkich zaniedbań, interpretacji ciasnych, uwarunkowanych konwencjami minionych epok. Mądry ojciec rodziny przynosi ze swego skarbca nowe i stare rzeczy razem, wiedząc, że zmieszane z nowymi i stare zostaną odnowione, dostrzeże się ich niespodziewane piękno, przydatność ukrytą, zachowaną na koniec.

Głęboki wstrząs wprowadzenia nowego, potrzebny jest, aby rozbić schematy, których się trzymamy nie dlatego, że obowiązują na mocy prawa, czy same w sobie wydają nam się dobre — ale dlatego, że nie wyobrażamy sobie, jak mogłoby być inaczej. Siła przyzwyczajenia sprawia, że nie widzimy obowiązku starania się o to, aby było inaczej — lepiej. Zmiany strukturalne, prawne, takie właśnie jak dowartościowanie urzędu biskupiego, a obok niego chyba także misji proboszcza i funkcji parafii, reformy liturgiczne, językowe, ale nie tylko, wznowienie diakonatu — to wszystko zmusi do rezygnacji z wielu utartych choć obecnie nieskutecznych, a nawet szkodliwych metod i rozwiązań. Zaistnieje konieczność przemyślenia i zorganizowania życia od nowa — a więc konieczność twórczości. Wiele się pisze o różnych sprawach, którym Sobór ma zapalić zielone światło. Wydaje mi się, że ogólnie wystarczy, jeśli wyraźniej niż dotąd zapali się to światło dla twórczości. Jedność — tak, to ma być Sobór jedności, ale warunkiem jedności jest wedle starożytnej maksymy właśnie afirmacja wielości, różnorodności. Wtedy dojdą do głosu postulaty życia, znajdzie się miejsce dla ich realizacji, miejsce, którego teraz jakby nie było, chociaż postulaty wyrażone w ankiecie wcale nie są rewolucyjne.

Nasuwa się tu przykład reformy obrzędów Wielkiego Tygodnia. Jak ogromnie to niewielkie stosunkowo posunięcie przyczyniło się do umasowienia zainteresowania liturgią. Do świadomości każdego proboszcza dotarł wtedy fakt, że trzeba coś zrobić z Wielkim Tygodniem. Już nie może wszystko być tak samo, jak w zeszłym roku, jak 10, jak 100 lat temu. Trzeba na przykład po-

myśleć, o której godzinie odprawić obrzęd wielkopiątkowy — o 15-tej? Czy lepiej o 19-tej, aby ludzie zdążyli po pracy? Czy dawniej ktoś się nad tym zastanawiał? Przyzwyczajono się do prawie pustego Kościoła. A teraz — może nie pękają ściany jak na Pasterce, czy w pierwszym roku po zmianach, kiedy działała jeszcze siła sensacji i pierwszy zapał, ale powstała już i powoli rośnie grupa wiernych, którzy nie wyobrażają sobie Świąt bez udziału w wielkim *Triduum*. Msza święta z komunią świętą zaczyna stopniowo zastępować bezmyślne pchanie się „do grobów". Czy to nie jest rzecz wielka? A ileż więcej może zdziałać Sobór zaszczepiając nowe we wszystkich dziedzinach życia. Myślę że na taki właśnie Sobór czekamy — ożywiający. Nie skierowany przeciw błędom, ale patrzący w przyszłość.

Ktoś z uczestników ankiety zaproponował, aby za pięć lat zrobić drugą ankietę soborową na temat: co zrobiłem, aby wcielić w życie uchwały Soboru. Bardzo mi się podoba ten projekt. Ale czy istotnie trzeba czekać z tym aż tyle czasu? Chyba już teraz możemy postawić sobie nie tylko pytanie „czego oczekuję od Soboru", lecz i pytanie „co robię, aby Sobór mógł spełnić moje słuszne oczekiwania?"

W ankiecie postulujemy — zdając sobie z tego jasno sprawę lub nie — nowy styl realizacji chrześcijaństwa. Ma być ono przede wszystkim i zarazem osobiste i powszechne, przeżyte do głębi i szeroko otwarte na spotkanie wszystkiego co ludzkie. A więc trzeba się zastanawiać już teraz, czy i jakie ten postulat ma pokrycie w naszej wewnętrznej jakości, w tym kim jesteśmy.

**oprac. HB i BC**

# ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

## POLSKI PREKURSOR ODNOWY

O bracie Albercie napisano tyle książek i artykułów, że nie ma chyba potrzeby powtarzania tu w całości tego zadziwiającego życiorysu. Ale może potrzebne jest przypomnienie, właśnie teraz, niektórych jego aspektów. W przedsoborowej konfrontacji chrześcijaństwa z sobą i z światem krystalizują się niezmiernie jasno zasadnicze intuicje i nostalgie współczesności. Upatrujemy zazwyczaj ich źródła w przemianach kulturalnych i cywilizacyjnych ostatnich kilku dziesięcioleci i w inspiracji płynącej z myśli i ze świadectw życia paru ludzi Zachodu, znanych dziś wszędzie. I niewątpliwie bardzo wiele racji obiektywnych jest po stronie takiego rozumowania. Tak wiele, że sama tylko standartowa psychologia, socjologia i „wpływologia" naszych własnych dni zdaje się tłumaczyć bez reszty ich treść duchową, zdaje się określać ją w sposób konieczny i niepowtarzalny w żadnych innych warunkach, zdaje się nie pozostawiać w ogóle nic, czemu by się można dziwić.

Otóż powrót, właśnie dziś, do biografii powstańca, malarza i szarego brata sprzed pierwszej wojny światowej, o którym „pewni ludzie w Galicji mniemali że jest szalonym, ale wszyscy, że jest świętym", i który, mówiąc nawiasem, tak się obawiał „przyzwyczajonych dusz", zmusza do dziwienia się na każdym kroku. Bo kultura, warunki, „wpływologia" wokół tych dziejów to klęska powstania styczniowego, tragiczna narodowo i osobiście, to malarskie Monachium początków impresjonizmu, to pozytywistyczna Warszawa, to egzaltowanie fin de sièclowy lub srogo, pompatycznie nabożny Kraków z rzewnie już zamierzchłych sztychów i anegdot. A ich bohater — jakże mocno wrośnięty w tę kulturę i tę „wpływologię" — ucieleśnia przecie wiele dążeń niewątpliwie współczesnych. Tak współczesnych nawet, że zwykliśmy kojarzyć je nierozerwalnie z nadzieją i z udręką naszego, dzisiejszego świata.

Kiedy S. Witkiewicz wykrył, że popularny bywalec salonów krakowskich i serdeczny druh malarskiej bohemy, Adam Chmielowski, dlatego ukrywa swój adres przed niezliczonymi przyjaciółmi, że nocuje

u siebie bezdomnych żebraków i włóczęgów, wrażenie w towarzyskim światku radców, hrabiów, malarzy, kanoników, a także panów z Konferencji św. Wincentego à Paulo, musiało być piorunujące. I nie łudźmy się: byłoby piorunujące także dziś, jak i wtedy, w każdym ustabilizowanym bezpiecznie światku towarzyskim. Tylko że — kto wie czy właśnie dzisiaj, w epoce nazywanej tak często i tak słusznie konformistyczną, materialistyczną, zdechrystianizowaną, opór i skandal nie byłyby mimo wszystko mniejsze? Nie tylko dlatego, że nasze niepobożne czasy przyzwyczaiły nas już przecie trochę do prób wzięcia Ewangelii na serio, w całej jej przerażającej dosłowności, do „świadectw życia" zupełnych i radykalnych, jak na przykład świadectwa Małych Braci czy Schweitzera i jego licznych już dziś naśladowców, czy księży robotników, czy — na mniejszą skalę — niektórych ekip akcji katolickiej. Może „skandal szaleństwa" Chmielowskiego byłby dziś mniej ostry dlatego także, że w psychice naszych dni, dni triumfu, postępu, nieograniczonych niemal możliwości człowieka, nurtuje przecież dojmujące niezadowolenie z siebie. A niezadowolenie takie jest zawsze jakoś przychylne protestowi przeciw rzeczywistości, jest w gruncie rzeczy lojalne wobec desperackiej nawet próby wyłamania się poza krąg zgód i konformizmów, także wtedy, gdy nie jest dość silne, by do takiej próby skłonić. Tu więc chyba leży pierwszy wątek zdziwienia jakie wzbudza — właśnie dziś — lektura dziejów brata Alberta. Że to był poryw bardziej bliski naszym czasom niż tamtym. Że w tamtych czasach właśnie był o tyle bardziej „niemożliwy". Niesłychany.

Bo Kraków ostatnich lat dziewiętnastego stulecia był jeszcze światkiem zadowolonym. Był światkiem, który traktował jeszcze sam siebie z powagą i zaufaniem, który wierzył głęboko w swe cnoty i pobożność, w swe zabiegi i swe racje, w fundamentalną słuszność całego „stanu rzeczy", który był dany i trwał, wymagając co najwyżej pewnych porządkowych korektur. „Wierzył głęboko", a więc — odwrotnie niż nasz własny świat — był zasadniczo oporny na szok zmuszający do zakwestionowania wszystkiego od początku do końca, na szok nawrócenia. Nic tak może nie przeszkadza nawróceniom jak „wiara".

Prawda, że w latach kiedy Adam Chmielowski ośmielił się „zobaczyć" i wziąć dosłownie polecenia, które chrześcijaństwo uważa od dwu tysięcy lat za słowa Boga, rzymianie pamiętali Benoît Labre'a żył Jean Vianney, ukazało się *breve* Leona XIII, *Auspicato* — rodzaj wytycznych tercjarskiej „odnowy", która miała być powrotem do „życia według Ewangelii". Prawda, że i w samej Galicji rodziły się fermenty pytań i niepokoju, społecznego, artystycznego, religijnego. Ale inteligencki Kraków tamtych dni, pobłażliwy, przychylny nieraz dla tych, których zaliczyć zechciał w poczet swych sympatycznych „ory-

ginałów", był wciąż najmniej chyba przygotowanym, najmniej stosownym miejscu w czasie i przestrzeni na zderzenie z oryginałem Ewangelii. Realizacja „franciszkańskiej utopii", jaką było powstanie w końcu ubiegłego stulecia kongregacji braci Albertynów i potem sióstr Albertynek, przebiegać więc musiała nie tylko wbrew wulgarnemu konformizmowi, rodzącemu się ze strachu spłoszonych sumień, a nierzadko też zagrożonych interesów, i nie tylko nawet wbrew konformizmowi jeszcze żałośniejszemu: temu, który bardziej niż poświęceń, strat, czy radykalnej rewizji życia obawia się piętna śmieszności, zwanej — zależnie od czasów i środowiska — egzaltacją, brakiem realizmu albo (najstraszliwsza z obelg współczesnych!) „patologią". Brat Albert działał i myślał nie tylko przeciw obecnej, wszędzie złej lub tchórzliwej wierze, ale też przeciw „dobrej wierze". Przeciw temu, co się wówczas „w najlepszych intencjach" myślało, jak się postępowało, sądząc, że postępuje się słusznie i rozumnie. I tu chyba leży drugie źródło zdziwienia współczesnego czytelnika. Bo działać przeciw całej niemal współczesnej sobie „dobrej wierze", to znaczy działać zupełnie, przerażająco samotnie. Bez odzewu „warunków". Bez podpórek „wpływologii". Bez inspiracji, albo właśnie wbrew inspiracji bliskich środowisk czy lektur, które sygnalizują bodaj pokrewny nurt gdzieś na świecie. Działać i myśleć w ten sposób i spotykać się, niemal na każdym kroku, niemal dosłownie, z myślą i kierunkami działań, jakie nadejść miały za pięćdziesiąt lat, to niewątpliwie przygoda, która, jakkolwiek by ją ująć i motywować, musi wstrząsnąć nawet bardzo już „przyzwyczajoną" wyobraźnią.

Wiadomość, że Adam Chmielowski nie poprzestał na otwarciu swego domu dla bezdomnych włóczęgów, lecz postanowił podzielić ich los całkowicie, zostać z nimi na stałe w słynnym, koszmarnym baraku noclegowym na Kazimierzu, zwanym „ogrzewalnią", skojarzy czytelnik dzisiejszy z licznymi już teraz nazwiskami „apostołów slumsów", może nawet z dość szeroko znanymi doktrynami „chrystianizacji przez wcielenie się w środowisko", świadczenia Ewangelii drogą „obecności z miłością". Wśród najbardziej pokrzywdzonych przede wszystkim, gdyż o nich właśnie powiedziane było, że to co im się czyni, czyni się Chrystusowi... I trzeba pewnego wysiłku, by uprzytomnić sobie, że decyzja podjęta przez popularnego krakowskiego malarza w roku 1887 nie mogła w aurze ówczesnej wydać się — tak jak nam dziś — heroiczną realizacją poglądów, które każdy akceptuje, choć nikt prawie nie jest zdolny im sprostać. Była, musiała być — dziwactwem i szaleństwem. Groziła — w ówczesnym przekonaniu bezsensowną, „bezskuteczną" śmiercią z rąk kazimierzowskiego motłochu, który, w oczach mieszkańców spokojnych dzielnic Krakowa, był zepsuty „beznadziejnie", więc, faktycznie (choć tego nie mówiono sobie pewnie jasno) nie po-

siadał właściwie pełnego człowieczeństwa. Nie koniec jednak na tym. Opieka, gorzej jeszcze: „służba", bo tak właśnie rozumiał swą pracę dla ubogich brat Albert, to były dary po prostu „społecznie niebezpieczne". Groziły ostatecznym „rozzuchwaleniem" i tak niepokojącego i rosnącego wciąż lumpenproletariatu, groziły ostatecznym „przewróceniem w głowie", groziły, jednym słowem, spokojowi zacnych i uczciwych obywateli, czyli samej Cnocie w jej ówczesnym wcieleniu. Cnota zresztą poczuła się także w inny sposób zaatakowana. Brat Albert był wszak członkiem Trzeciego Zakonu, nosił habit, reprezentował więc niejako oficjalnie religię. I jakaż to była reprezentacja, jaki szacunek dla stanu i sukni duchownej: brudny, nieraz zawszony mnich, w prostackiej burce, z żelazną kulą, jaką noszą żebracy, zamiast protezy maskującej dyskretnie szlachetne kalectwo powstańca... Mnich żebrzący bezwstydnie na ulicach, pakujący się bez ceremonii ze swym wózkiem w podworce najporządniejszych domów miasta, obcujący za pan brat, bez żadnego godziwego dystansu z przekupkami z Placu Szczepańskiego... I jakiż respekt, jakie podniosłe myśli mógł wzbudzać w ogóle ten „zakon", gdzie braci, a co gorsza również siostry obowiązywał nie tylko taki sam wulgarny strój i jeszcze wulgarniejsza żebranina, ale też stałe zadawanie się z najgorszymi, bezwstydnymi „elementami", mieszkanie z nimi, spędzanie całych dni w ich ordynarnym towarzystwie, spanie na brudnych pryczach, jedzenie z blaszanej miski, trzymanej na kolanach...

Nie tylko docinki czy (gorsze pewnie) poważne „zarzuty moralne", ale też wyzwiska i kamienie były nierzadką reakcją śródmiejskich „cnót" na pierwsze kroki Albertynów i Albertynek. Reakcje samych „zepsutych elementów" zdawały się zresztą z początku przyznawać rację śródmieściu. Nowe porządki w schroniskach nie od razu i nie wszystkim się podobały: nędza jest nie tylko nieufna, lecz ma własnych władców i potentatów, żyjących w niej, ale i z niej także. Nocne awantury i krzyki na Kazimierzu rosły. Spalono jeden dom, byłą gorzelnię. Schronisko dla kobiet przy ul. Skawińskiej przeszło formalne oblężenie: było wszakże zamachem na wszechwładne w tej dzielnicy królestwo prostytucji. Policja niezbyt spieszyła się z interwencją i trzy izby zostały zdemolowane, oparła się tylko jedna, największa. Motłoch protestował więc w imię swego „nieuleczalnego zepsucia". Cnoty protestowały w imię najróżniejszych rozsądnych względów; w imię spokoju chorych w pobliskich szpitalach, w imię bezpieczeństwa sąsiednich dzielnic, w imię ciszy i powagi należnej klasztorowi O. O. Paulinów na Skałce, siedzibie zakonu „prawdziwego", oddanego, jak należy, skupieniu i modlitwie... Gdyby nie pomoc i interwencja kardynała Dunajewskiego, ten ostatni wzgląd, wzgląd na „prawdziwą" pobożność, zmusiłby może Albertynów do opuszczenia Kazimierza. Jest zresz-

tą rzeczą bardzo interesującą i godną odnotowania, że właśnie najwyżsi dostojnicy kościelni Krakowa, kardynał Dunajewski i potem kardynał Puzyna i kardynał Sapieha, wykazali najwięcej zrozumienia dla „wulgarnego" i „nierozważnego" szaleństwa brata Alberta, właśnie oni bronili jego idei i jego dzieła przed agresywnością i oporem tradycyjnej „dobrej wiary".

Idea bowiem wymagała obrony dłuższej i bardziej jeszcze uporczywej niż sam praktyczny „model działania". Przyzwyczajono się do habitów koloru ziemi, do wózka z darami dla „ogrzewalni". Przekonano się, że uporządkowanie schronisk dla bezdomnych, zorganizowanie przy nich warsztatów, stabilizacji, częściowo chociażby, niebezpiecznego świata bezrobotnych to akcje na długą metę pożyteczne, nawet dla spokoju „cnót", a więc tym samym jakoś przecie „godziwe". Coraz więcej miast prosiło też „dziadowski zakon" o prowadzenie ich schronisk. Przed wybuchem drugiej wojny światowej Albertyni mieli 15 domów, a Albertynki 46.

Ale w miarę jak zgromadzenie przestawało być tylko doraźną akcją praktyczną garstki zapaleńców, a nabierało charakteru, faktu, który pozostanie w życiu Kościoła i w myśli religijnej epoki, sprawą coraz poważniejszą i coraz bardziej drażliwą stawała się już nie sama forma pracy, ale idea pracy brata Alberta. Z nią trzeba było sobie z kolei poradzić, do niej się ustosunkować, a to było znacznie trudniejsze, bardziej brzemienne w konsekwencje, niż przywyknięcie do prostackiej burki i do wózka. Bo idea ta było nielitościwie prosta, nielitościwie jednoznaczna, jak Ewangelia: „ani domu, ani miejsca, ani żadnej rzeczy" nie mieli mieć nigdy ci, którzy przyjęli za swoją — pierwotną, franciszkańską ideę ubóstwa i nie mieli mieć tego wszystkiego nie w kazuistycznej jakiejś przenośni, ale naprawdę, dosłownie.

Żaden z domów prowadzonych przez Albertynów nie był nigdy ich własnością, za swe „pustelnie" na Kalatówkach czy w Werchracie płacili czynsz, właścicielom, zarabiając pracą przy budowie szos, czy też na roli, zapasy żywności kupowało się z zasady tylko na jeden dzień, nawet w podróży nie wolno było mieć przy sobie rezerwowych pieniędzy: w razie nie przewidzianego wypadku czy postoju, należało „pójść do pierwszego z brzegu domu czy chaty i poprosić o robotę, by w ten sposób zapracować na nocleg i dalszą jazdę".

Jeszcze jednak trudniejszy do zrozumienia i przyjęcia, niż te nieskończenie „dziwaczne", a przy tym niechętnie widziane przez inne zakony przepisy, był sam „duch ubóstwa", zbyt logiczny, zbyt właśnie prosty, aby był możliwy do pojęcia dla zwykłej ludzkiej umysłowości, nałamywanej od dziecka do służby rzeczom i obyczajom rzeczy. Doskonale ilustrują to „zderzenie postaw", które dziś nazwalibyśmy może zderzeniem wolności i alienacji, dwa epizody z życia brata Alberta. Pierw-

szy z nich, opisany w jednej z jego biografii, to rozmowa z guwernantką Dębickich, która przyjechała razem z nimi zobaczyć ermitaż Albertynów w Werchracie. Zapowiedziany nowy „klasztor" okazał się stajnią wymiecioną czysto i podzieloną na cele za pomocą zasłon z płótna. W „celach" stały prycze z garścią słomy. Nie było krzeseł, nie było stołów, nie było szaf. W niskim szałasie, który nazywał się: „kuchnia", były dwa kotły, stos misek blaszanych i pudło z blaszanymi łyżkami. Przy kolacji, spożywanej wspólnie na trawie przed stajnią, miała miejsce rozmowa, którą zanotowała w swych wspomnieniach C. Bzowska.

— Jak widzę, bracia dopiero zaczynają się urządzać? — Nie, dlaczego? Mamy już wszystko: warsztat, narzędzia. Jak coś będzie brakować, to mamy między sobą braci, którzy potrafią wszystko zmajstrować... — No, a meble? — Meble nie są nam potrzebne. — To znaczy, że reguła wasza zabrania używania mebli? — Widzi pani, w naszej regule w ogóle nie chodzi o to, czy są krzesła czy ich nie ma. To po prostu nie jest dla nikogo ważne. Jak potrzebny jest taboret do warstatu tkackiego, to wtedy się go robi. W kuchni jest potrzebny stół, więc widzi pani, mamy stół. To nie jest kwestia przepisów, tylko ducha. Ubóstwo nie polega na przepisach, a właściwie sprowadza się do jednego hasła: jak czegoś nie ma, to trzeba się bez tego obejść. Stosujemy się, najzwyczajniej w świecie, do reguły takich samych dziadów jak my. Baba wiejska siada na progu do skrobania ziemniaków. Nie przychodzi jej do głowy, że wlec aż do drzwi jedyną ławkę, jaka jest w domu. I my też staramy się nie komplikować sobie życia, wynajdując rozmaite wygody... — Już teraz coś rozumiem. To znaczy, że jesteście zwolennikami szkoły Diogenesa? — Nie, proszę pani. To jednak nie jest zupełnie to samo. Diogenes wynajdywał sobie prostotę. Nam prostota się narzuca. Żyjemy, jak pani wie, wśród nędzarzy. Staramy się więc przyswoić sobie ich sposób życia, robimy po prostu tak, jak robią zawsze ludzie dobrze wychowani, kiedy znajdą się w środowisku innym niż ich własne... I zresztą, widzi pani, mamy inne rzeczy do roboty, o wiele ważniejsze niż meble, i dlatego, najzwyczajniej w świecie, nie myślimy o tych meblach...

W biografii brata Alberta czytamy, że w tym punkcie rozmowy panna X. dała sobie spokój z dalszymi pytaniami. To, że można „najzwyczajniej w świecie nie myśleć" o czymś tak najoczywiściej poważnym jak meble całkowicie ją złamało.

Logika ubóstwa, jego absolutna wolność, nie tylko zniechęcała do prób zrozumienia, tak bardzo wydawała się niepojęta. Nieraz też budziła popłoch. Była tak prosta, że aż była zupełnie niemożliwa, niewiarygodna i kryć musiała — jak się zdawało — jakieś nieokreślone bliżej pułapki, jakieś machiavelskie kombinacje, jakieś szaleństwa tym

niebezpieczniejsze, że tak na pozór dobroduszne... Musiała kryć wszystko tylko nie to, co „kryła", a raczej mówiła wprost i bez obsłonek. Zadziwiającym, a także uciesznym dokumentem takiego właśnie popłochu są akta dotyczące starań brata Alberta o uzyskanie od prześwietnej Rady Miasta Krakowa zezwolenia na poświęcenie się bez reszty i za darmo nędzarzom tego miasta. To, o co pokornie prosili Albertyni (i na co im ostatecznie, w roku 1888 zezwolono) sprowadzało się do punktów następujących: przebywanie dniem i nocą w miejskiej „ogrzewalni" tak jak we własnym mieszkaniu, utrzymywanie jej w porządku własnym kosztem i pracą, wyszukiwanie według możności pracy dla ubogich, którzy są do pracy zdolni, kwestowanie na ich potrzeby, kupno konia i wozu do zbiórek w mieście, budowa (wciąż własnym staraniem) kuchni i przyrządzanie w niej posiłków, wykonywanie zabiegów jakich wymagać będzie zdrowie ubogich. Brat Albert zrzekał się jednocześnie imieniem swoim i towarzyszy „wszelkiego wynagrodzenia ze strony miasta Krakowa za swoje czynności".

Wydaje się oczywiste, że miasto Kraków nie mogło zrobić „lepszego interesu". W zamian za wszystkie wyliczone tu usługi i prace gmina miała tylko i jedynie zezwolić, by były one za darmo przez braci wykonywane. I to właśnie wprawić musiało typową mentalność „radnych" w stan skrajnej paniki. Na burzliwym posiedzeniu Rady Miejskiej głos po głosie odzywał się przeciw zawarciu umowy, głos po głosie bronił Krakowa przed dziwacznymi i podejrzanymi propozycjami. O losie Albertynów zadecydował radca Birnbaum, przytomny, trzeźwy kupiec żydowski, który zerwał się w ostatecznym podnieceniu wołając: „Toż wyście panowie powinni ręce temu człowiekowi całować za to, co chce dla miasta zrobić!". Dopiero wtedy Rada Miejska opamiętała się na tyle, by przestać bać się, a zacząć... rachować.

Ubóstwo dosłowne, niefałszowane, ewangeliczne... „środki ubogie" misji apostolskiej Kościoła... obrona wolności wewnętrznej przed naporem władzy rzeczy... zupełne, bezwarunkowe podjęcie losu ludzkiego, tak, jak podjęty był krzyż... Nasza epoka jest z pewnością daleka, jak każda inna, od uczciwej realizacji tych jednoznacznych postulatów chrześcijaństwa. Ale jest ich chyba coraz bardziej świadoma. Świadoma szczególnie może ostro, nagląco, właśnie dziś, w przededniu soboru, który ma „odmłodzić oblicze Kościoła". Nie jest więc może niezrozumiałe, że poryw oczyszczeń, niepokój odnowy wydaje nam się tak bardzo dzisiejszy i tak bardzo — na tle tej dzisiejszości — oczywisty, jak konieczność, jak truizm. Ale dlatego właśnie dziś jest tak zdrowa „asceza zdziwień", do jakiej zmusza spotkanie z bratem Albertem: z myślą „dzisiejszą", „konieczną", „oczywistą", w czasach gdy była samotna i była szalona. Z pierwszymi zderzeniami niepokoju z zadowoleniem, zderzeniami „czystego chrześcijaństwa" z wa-

rownymi twierdzami misternych zasad i oswojonych cnót konstruowanych wciąż na nowo, w obronie przed Ewangelią. Może konieczna jest asceza zdziwień. Może broni trochę przed nowymi twierdzami, przed nowym gatunkiem definitywnej, absolutnej „kompetencji", niezawsze mniej faryzejskiej dlatego, że jej formą wyrazu jest protest i bunt. I może broni także przed utratą zmysłu ciągłości dziejów chrześcijaństwa i solidarności z tymi dziejami. Czyta się nieraz i w teorii się wie, że „odnowa" jest obecna w Kościele zawsze. Ale dopiero prawdziwe życie ludzi, którym przyszło dźwigać jej ciężar na własną rękę, bez „nurtów" i „ruchów" pozwala zobaczyć dramatyczną treść tych słów.

Pełne i systematyczne wyliczenie „punktów zdziwień" — punktów zbieżności myśli „szalonego" szarego brata sprzed kilkudziesięciu lat ze współczesnymi kierunkami pojmowania chrześcijaństwa nie mieści się oczywiście ani w zakresie, ani w charakterze tych uwag. Należy mieć nadzieję, że doczekamy się kiedyś w Polsce takiego studium, które byłoby cenne nie tylko dla czytelników interesujących się specjalnie życiem brata Alberta, ale dla każdego historyka katolicyzmu. Warto jednak wspomnieć tu przykładowo o jeszcze kilku rysach „albertyńskiej duchowości", które uderzają jako szczególnie współczesne.

Przede wszystkim wymienić chyba trzeba (znowu rewolucyjny wówczas, a niemal „banalny" dziś) sposób pojmowania miłosierdzia i pracy. Brat Albert uważał to, że nikt na świecie nie ma prawa odmówić nędzarzowi kawałka chleba, „nie za kwestię dobroczynności, tylko najzwyklejszej sprawiedliwości". Uważał, że warunki życia usprawiedliwiają w dużej mierze to, co zacna ślepota jego dni zwykła potępiać jako „beznadziejne zepsucie": „Człowiek, który z jakiegokolwiek powodu jest bez odzieży, bez dachu i kawałka chleba, może już tylko kraść albo żebrać". Nie tylko więc „kawałek chleba", ale także owe warunki są przedmiotem prawdziwego miłosierdzia. Człowieka należy nie tylko nakarmić, lecz zwrócić mu godność, uczynić równym sobie, a równy nam stanie się dopiero wtedy, gdy nie będzie od nas potrzebował jałmużny. Pierwszą więc rzeczą, jaką czyniono w schroniskach Albertynów po nakarmieniu bezdomnego przybysza i wyleczeniu go jeśli był chory, było danie mu tego, co czyniło go równym innym ludziom: pracy. Praca zresztą (i tu znów leży zadziwiająca zbieżność myślenia brata Alberta z myśleniem współczesnym) nie była tylko nieodzownym warunkiem godności człowieka na ziemi. Była formą chwalenia Boga. Tej zasady przestrzegać też musieli ściśle bracia i siostry: „Boga trzeba kochać w pocie czoła. Trzeba kochać Go tak, by od tego kochania bolały ręce i nogi" — mówił ich kierownik i założyciel.

Teologia pracy, chrystianizacja warunków życia, modlitwa czynu. Wszystkie te kierunki myślenia są nam dziś bliskie i bliska jest także

wszystkim dojrzałym, świadomym środowiskom troska o uniknięcie jałowego „aktywizmu", o znalezienie sposobu sharmonizowania w praktyce życia — akcji z kontemplacją. I tę troskę również spotykamy u brata Alberta. Jego bracia i siostry, którym nakazywał: „jeśliby cię zawołano do biedaka, idź natychmiast, choćbyś był w świętym zachwyceniu", i którzy, w swych schroniskach mieli bardzo mało czasu na skupienie i modlitwę, spędzać musieli zawsze co jakiś czas parę tygodni w którejś z pustelni, żyjąc tam według reguły przypominającej zakony kontemplacyjne. Także zresztą w okresach normalnej pracy kładziony był ogromny nacisk na dyscyplinę i skupienie wewnętrzne. Jedną z głównych lektur braci i sióstr były dzieła św. Jana od Krzyża. „Powinniście być od wewnątrz Karmelitankami bez zewnętrznej kraty i klauzury" — mówił brat Albert siostrom. Jego własną wielką „pokusą" osobistą w ciągu całego okresu służby biednym była — jak wskazuje na to wiele faktów — „pokusa" życia poświęconego całkowicie kontemplacji.

Jest wreszcie jeszcze jeden rys „postawy albertyńskiej",, który pokrywa się niezwykle ściśle z dzisiejszymi intuicjami tego, czym ma być życie chrześcijańskie. Rysem tym jest to, co nazywamy czasem we właściwym nam technicznym żargonie „dyspozycyjnością": gotowość stała, przyjazna i bezinteresowna do serdecznej służby ludziom w każdej sytuacji jaka się nasuwa. Postawę tę maluje pięknie i sugestywnie najbardziej bodaj znane z powiedzeń brata Alberta: „Powinno się być dobrym jak chleb. Powinno się być jak chleb, który dla wszystkich leży na stole, z którego każdy może kęs dla siebie ukroić, nakarmić się jeśli jest głodnym".

Słowa te czyta się dziś ze szczególnym wzruszeniem. Ten, kto je wypowiedział i świadczył im tak heroicznie, zachował, taił przecie zazdrośnie za życia jedną tylko rzecz: „wewnętrzną celę" swej duszy, swoje najgłębsze, osobiste życie religijne. Nie mówił o tych sprawach z nikim, prócz spowiednika, peszył się i czerwienił, gdy go zaskoczono na prywatnej modlitwie, jego listy i nieliczne, przypadkowo zapewne ocalone notatki rekolekcyjne pośrednio tylko i niezmiernie powściągliwie dotykają dziejów i doświadczeń jego własnego życia wewnętrznego. I oto — tak jakby słowa o chlebie obowiązywały, spełniały się dalej już poza kresem życia — także i ta ostatnia, ustrzeżona „własność prywatna" brata Alberta stała się z czasem „własnością publiczną", została „położona na stół", dla wszystkich. Niezliczone, lepsze i całkiem „gorsze" biografie, wspomnienia, artykuły dobierać się zaczęły po jego śmierci do „wewnętrznej celi", komentować, szeregować i uzupełniać strzępy słów, strzępy notatek, sytuacje, które sugerowały lub tylko zdawały się sugerować takie czy inne osobiste doświadczenie religijne... Niektóre z tych analiz, klasyfikacji, nabożnych domyślników bu-

dzić mogą nieraz opór i nawet gniew: tak bardzo, tak brutalnie czasem idą wbrew rezerwie i wstydliwości duchowej tego, kogo próbują „sławić" i „rozumieć". Ale może ten opór i ten gniew nie są słuszne. Może trzeba pamiętać, mimo wszystko, że brat Albert chciał być „jak chleb" — dla wszystkich.

*mg*

O. Bernard, Karmelita, *Duchowość Brata Alberta*, Kraków, 1938.
Mgr A. Florczak, *Brat Albert i jego dzieło*, Lwów, 1933.
Pia Górska, *Szary Brat*, Warszawa, 1936.
Michalina Janoszanka, *Brat Albert*, Kraków, 1933.
Ks. Czesław Lewandowski, *Brat Albert*, Kraków, 1926.
Ks. Konstanty Michalski, *Brat Albert*, *Kraków*, 1939.
Ks. Konstanty Michalski, *Brat Albert, w setną rocznię urodzin*, Kraków, 1946.
Dr St. Niemcówna, *Brat Albert*, Kraków, 1933.
Dr M. Niwiński i mgr H. Jasiński, *Dom Brata Alberta*, Kraków, 1939.
Adolf Nowaczyński, *Najpiękniejszy człowiek mego pokolenia*, Poznań, 1936.
Dr Jerzy Sienkiewicz, *Adam Chmielowski — Brat Albert* (1846—1916), Warszawa, 1939.
Ks. Władysław Staich, *Brat Albert*, Kraków, 1932.
Ks. Arcybiskup Andrzej Szeptycki, *Ze wspomnień o Bracie Albercie*, Kraków, 1934.
Maria Winowska, *Frère Albert, ou la face aux outrages*, Paris, 1953.
Maria Witkiewiczówna, *Wspomnienia o Adamie Chmielowskim*, Kraków, 1933.

# JEDNOŚĆ KOŚCIOŁA W ŚWIETLE NAUKI NOWEGO TESTAMENTU

## CO NOWY TESTAMENT MÓWI O JEDNOŚCI KOŚCIOŁA?

Na tak postawione pytanie świadomie szukamy odpowiedzi w obliczu aktualnej rzeczywistości rozłamu Kościoła Chrześcijańskiego[1]. Już w pierwotnym chrześcijaństwie istniały tendencje rozłamowe, ale wówczas wciąż na nowo przezwyciężano je przez świadomość woli Chry-

[1] Pierwszy rozdział książki protestanckiego teologa dr O. Cullmanna, profesora biblistyki na uniwersytetach w Bazylei i w Paryżu (w skróceniu).

stusa, nakazującego jedność Kościoła. Istniały różne dary duchowe, reprezentowane w pierwotnym chrześcijaństwie przez różne grupy kościelne. Stwierdzamy także istnienie kolektywnych różnic. Według *Dziejów Apostolskich* istniał odłam hellenistów i hebrajczyków, odłam żydochrześcijan i poganochrześcijan. Nowy Testament ukazuje nam także odrębne kierunki chrześcijańskie według nauki Ewangelii Synoptycznych, oraz Ewangelii św. Jana, oraz *Listów* Apostoła Pawła. Te różne formacje kościelne doprowadzały niejednokrotnie do kontrowersji, ale zawsze były ostatecznie przezwyciężane w imię jedności Kościoła i uznawane za duchowe bogactwo Kościoła. Odpowiedniki tych różnych darów w poszczególnych gminach pierwotnego Kościoła, o których czytamy w *I Liście do Koryntian*, r. 12 ujmowano w syntezie licznych członków jednego Ciała Kościelnego. Konieczność jedności Kościoła najwyraźniej zaznacza się w definicji Kościoła jako Ciała Chrystusowego. Wobec faktu, że Kościół jest Ciałem Chrystusowym, niemożliwy i niedopuszczalny jest jakikolwiek rozłam, gdyż byłby nie tylko zgorszeniem i gwałtem, lecz nonsensem. Mogą, a nawet muszą istnieć różnice, ale tylko w postaci różnych członków jednego ciała. Według więc niewątpliwej woli Bożej nie mogą w żadnym wypadku istnieć rozdzielone Kościoły, które by się wzajemnie wykluczały. Oznaczałoby to bowiem rozdarcie Chrystusa, jak to stwierdza apostoł Paweł w *I Liście do Koryntian* w rozdz. 1, w. 13. Chrystus jest jedynym fundamentem Kościoła, innego fundamentu nikt nie może położyć. A więc jedność jest istotnym znamieniem Kościoła. Jedność Kościoła wynika także z faktu założenia Kościoła przez Ducha Świętego. Kto mówi: Duch Święty — ten wyraża wielość w jedności. Liczne dary ale jeden jest Duch. Cechą działania Ducha Świętego jest łączność tych, którzy Go posiadają. To jest pierwszym, wielkim cudem Ducha Świętego w dniu Jego Zesłania. Wszyscy, którzy zostali nawiedzeni przez Ducha Świętego, stanowią jedność, wszyscy mówią językiem Ducha Świętego i dlatego wszyscy się rozumieją. Jeżeli Chrzest Święty włącza nas w społeczność Ducha Świętego, to tym samym włącza nas w jedność Kościoła, powstałego z Ducha Świętego: I Kor. 12, w. 13 — „Albowiem przez jednego ducha, my wszyscy w jedno ciało jesteśmy ochrzczeni, czy Żydzi, czy Grecy, czy niewolnicy, czy wolni i wszyscy napojeni jesteśmy w jednego ducha", oraz *List do Galacjan*, r. 3, w. 27: „Bo którzykolwiek jesteście w Chrystusa ochrzczeni, w Chrystusa obleczeni jesteście". Wszyscy więc nosimy te same szaty, ten sam „uniform", czyli Chrystusa. To bowiem oznacza powiedzenie „obleczeni w Chrystusa", Gal. 3. 28: „Albowiem wszyscy jednym jesteście w Chrystusie Jezusie". Jest to przeto przeciwko samej naturze Kościoła, jeżeli dochodzi do rozłamu i jest to poniżeniem Chrystusa, jak np. w Koryncie, bądź w imieniu pojedynczego apostoła, albo wybitnego teologa, jak gdyby Piotr lub Paweł lub

Apollos byli naszą szatą duchową, jak gdyby oni zostali za nas ukrzyżowani (I. Kor. 1).

Jeśli więc jedność Kościoła wypływa nieodwołalnie z jedności Ducha, z którego Kościół powstał, przeto Kościoła bez jedności właściwie być nie może, jak to czytamy w *Liście* św. Pawła *do Efezjan*, w r. 4, w. 4: „Jedno ciało i jeden duch, jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest". Kościół rozdzielony jest grzechem przeciwko Duchowi Świętemu. Ale jest także grzechem przeciwko Zmartwychwstałemu Chrystusowi, który w Sakramencie Ołtarza ustanawia społeczność wiernych ze sobą — I. Kor. 10, 16: „Kielich blogoslawienia, którym blogosławimy, czyliż nie jest społecznością krwi Chrystusowej?".

Apostoł Paweł nie jest jedynym, który na kartach Nowego Testamentu podkreśla jedność Kościoła. Niemniej stanowczo, a może jeszcze uroczyściej opowiada o tym św. Jan, gdy podaje nam w rozdz. 17, w. 21, słowa Zbawiciela z ostatniej modlitwy w Wieczerniku: „Aby wszyscy byli jedno, jako Ty Ojcze, we mnie, a ja w Tobie, aby i oni w nas jedno byli, aby świat uwierzył, żeś Ty mię posłał". I tę samą prawdę apostoł podkreśla w rozdz. 10, w. 16: „Jedna owczarnia i jeden Pasterz". Także i w jednolitej szacie Zbawiciela św. Jan upatruje symbol jedności Kościoła (św. Jan 19, 23).

W dążeniu do przywrócenia jedności Kościoła punktem wyjścia i podstawą działania musi być nauka Nowego Testamentu. Tylko wtedy bowiem nie będziemy szukali, i to daremnie, jedności ze względów praktycznych i organizacyjnych, lecz z nakazu Chrystusowego. I tylko wtedy, czując się mimo wszystkie różnice i przeciwieństwa konfesyjne braćmi w Chrystusie i członkami Jego Ciała, nie potrafimy podchodzić do tego zagadnienia ani z obojętnym sceptycyzmem, ani też z bezkrytycznym sentymentalizmem, lecz z pełnym poczuciem winy za grzech rozdarcia Kościoła i odpowiedzialności za szukanie dróg Bożych ku przywróceniu jedności. Powyższe uwagi jednak nie wyczerpują nauki apostoła Pawła o jedności Kościoła. Apostoł nawołuje nas do ofiar na rzecz tej jedności. I sam daje nam przykład tego we własnej działalności. W niektórych wypadkach apostoł zdobywał się nieraz na bolesne ofiary dla sprawy jedności. Gotów był ze względu na nowonawróconych chrześcijan „słabych we wierze", wyrzekać się pewnych rzeczy, co musiał odczuwać jako ofiarę. Dla uniknięcia zgorszenia słabych braci i rozłamu w Kościele rezygnował ze swojej wolności duchowej w wielu sprawach, a w innych decydował się na postępki, które go narażały na zarzut lekceważenia uświęconych obyczajów, a nawet przekroczenia kościelnych przepisów Mojżesza. Nie możecie niszczyć jedności Kościoła, gwoli rytualnych przepisów w zakresie pokarmów, pisze do Rzymian (*List do Rzym.* 14, 20).

Podobnie i dziś każda grupa kościelna, każdy Kościół wyznaniowy

musi być przygotowany i zdecydowany do wielu wyrzeczeń i zrezygnowania z wielu uświęconych tradycją zwyczajów dla wielkiego i świętego celu jedności Kościoła. Dzięki tej swojej wielkoduszności św. Paweł stał się apostołem narodów, będąc „Grekiem wśród Greków i Żydem wśród Żydów", narażając się na niezrozumienie, niechęć i ciężkie oskarżenie nie tylko ze strony starotestamentowych współwyznawców, lecz i ze strony żydochrześcijan, a nawet innych apostołów.

Wszystkie nasze rozmowy o jedności Kościoła, a nawet nasze modlitwy ekumeniczne bez gotowości do ofiar dla Jedności będą czczą gadaniną. Ofiary te naturalnie nie wyjdą poza jedną granicę. A tą granicą jest to, co w swojej wierze i sumieniu uznajemy za substancjalną istotę Ewangelii i Kościoła Chrystusowego. Jedność nie może być okupiona, bo nie może być zbudowana na zdradzie Prawdy. Ale nie chodzi o „prawdy" naszych myśli o Chrystusie i Kościele, naszych dogmatycznych sformułowań i naszych ludzkich, kościelnych tradycji, które nieraz nieświadomie identyfikujemy z absolutną Prawdą i świętą tajemnicą Boga. Nie nasze myśli o Chrystusie, ale sam Chrystus Zmartwychwstały, nie nasze komentarze do Słowa Bożego, lecz samo Słowo Boże z ust Chrystusa i Jego Apostołów, nie nasze rozumienie niepojętej Łaski Chrystusowej i Sakramentów, lecz sama niepojęta Łaska Boża jest Prawdą i tą Świętością, która musi nas jednoczyć, żebyśmy rzeczywiście byli jedno w duchu, w prawdzie i miłości.

*Tłum. XZM.*

## SPOWIEDŹ W KOŚCIELE EWANGELICKIM

W dobie rozwijających się tendencji ekumenicznych, także na odcinku katolicko-ewangelickim, warto zwrócić uwagę na stosunek Kościoła ewangelickiego do spowiedzi św. Na ogół utarło się przekonanie, iż w Kościele ewangelickim spowiedź albo wcale nie istnieje, albo też nie ma poważniejszego znaczenia. Przekonanie takie jest niesłuszne, a źródło swe ma w fakcie, iż ewangelickie rozumienie oraz praktyka spowiedzi różni się od jej rozumienia i praktyki katolickiej, szczególnie przez to, że w Kościele ewangelickim nie istnieje tak pojęty, jak w katolickim, obowiązek spowiedzi i że mniejszą rolę odgrywa tam spowiedź indywidualna.

Niemniej przez całe dzieje Kościoła ewangelickiego spowiedź tam istniała i istnieje po dziś dzień. Nie stanowiła i nie stanowi jakiejś praktyki marginesowej, ale zawsze odgrywała i odgrywa w życiu każdego wierzącego ewangelika bardzo doniosłą, nawet zasadniczą rolę. Wielkie znaczenie roli spowiedzi przypisywał Luter i sam ją prakty-

kował przez całe życie. Znamienne jest jego oświadczenie: „Dawno byłbym zaduszony przez diabła, gdyby nie uratowała mnie od tego święta spowiedź". Od Reformacji do XVIII wieku praktykowano w Kościele ewangelickim spowiedź indywidualną. Dopiero w XIX wieku zwyciężył prąd domagający się spowiedzi powszechnej i konfesjonały z kościołów ewangelickich zniknęły. Niemniej również jeszcze obecnie spowiedź indywidualna w Kościele ewangelickim istnieje.

Wyczerpujące oświetlenie zagadnienia spowiedzi w Kościele ewangelickim daje ewangelicki teolog, ks. dr Wolfgang Böhme, duszpasterz akademicki w Frankfurcie nad Menem, w swym dziele: *Beichtlehre für evangelische Christen*, Stuttgart 1956.

W Kościele ewangelickim istnieje spowiedź serca, spowiedź powszechna, spowiedź publiczna, spowiedź pojednawcza, spowiedź jako wzajemne pocieszenie oraz spowiedź indywidualna, w zasadzie będąca odpowiednikiem spowiedzi w Kościele katolickim.

Spowiedź serca to modlitwa grzesznika połączona z ufną wiarą, że zostanie wysłuchana i tym samym przyczyni się do odpuszczenia grzechów. Spowiedź powszechna, to spowiedź odprawiana podczas specjalnego nabożeństwa przed „abendmalem". Pastor pyta gminę, czy swe grzechy wyznaje i za nie żałuje, czy wierzy w przebaczenie Boga i czy zamierza rozpocząć nowe życie. Gmina odpowiada twierdząco, z kolei pastor udziela rozgrzeszenia. Spowiedź publiczną praktykuje się w Kościele ewangelickim bardzo rzadko. Spowiedź pojednawcza to wyznanie winy wobec pokrzywdzonego oraz uzyskanie od niego przebaczenia. Spowiedź jako pocieszenie to wyznanie winy indywidualne oraz uzyskanie pocieszenia duszpasterskiego, jednak bez uzyskania absolucji. I wreszcie spowiedź indywidualna to wyznanie win wraz z uzyskaniem absolucji.

W ścisłym znaczeniu spowiedzią jest takie wyznanie win, które łączy się z uzyskaniem absolucji. By zaś absolucja była skuteczna, trzeba, by spowiadający się żył wiarą. Spowiedź w Kościele ewangelickim jest religijnym obowiązkiem. Każdy winien się spowiadać; nie ulega wątpliwości, że uzyskanie absolucji jest potrzebne do zbawienia. Jednak nie zewnętrzny nakaz prawodawcy kościelnego winien być pobudką do spowiedzi, ale nakaz serca każdego wierzącego, w myśl zasady Lutra: skoro jesteś chrześcijaninem, nie potrzebujesz do wykonania swego obowiązku przymusu i nakazu. Sam się do obowiązku przymusisz.

Teologia ewangelicka stoi na stanowisku, że wykluczone jest, by człowiek mógł uświadomić sobie wszystkie swe grzechy zupełnie dokładnie. Stanowisko takie winno chronić przed wpadnięciem w skrupulatyzm. Teologia ewangelicka głosi także pogląd iż rozróżnianie między ciężkimi i lekkimi grzechami może prowadzić do zbyt płytkiego traktowania grzechów w ogóle. Niewątpliwie jakaś kwalifikacja

grzechów musi istnieć i nie wszystkie grzechy są jednakowe. Niemniej trzeba pamiętać, że obok grzechów, które na ogół uważa się za ciężkie (poważna kradzież, nieczystość itd.), istnieje szereg wykroczeń, których raczej za ciężkie się nie uważa, np. wykroczenie przeciw przykazaniu miłości bliźniego (krzywda), a które od grzechów przez ogół za ciężkie uważanych są znacznie cięższe.

Absolucja stanowi pojednanie z Bogiem, uwolnienie od niewoli grzechów oraz uratowanie przed skutkami grzechów, szczególnie przed złym sumieniem.

Spowiedź indywidualna w Kościele Ewangelickim jest przeżyciem szczególnie głębokim i mocnym. Penitent spotyka się z duszpasterzem twarzą w twarz. Ponieważ indywidualna spowiedź zdarza się nieczęsto, odbywa się szczególnie gruntownie.

Między katolickim a ewangelickim rozumieniem spowiedzi św. istnieją poważne różnice. Niemniej jednak więcej jest punktów stycznych, aniżeli różnic. Zarówno dla katolika, jak i ewangelika spowiedź św. jest wyznaniem grzechów, które łączy się z uzyskaniem ich odpuszczenia. Zarówno dla jednego jak i drugiego spowiedź jest obowiązkiem, koniecznym dla uzyskania zbawienia. Jeśli zaś chodzi o różnice między katolickim a ewangelickim rozumieniem spowiedzi, to przy dobrej woli na pewno nie zabraknie perspektyw, by je uzgodnić. Tym więcej, że różnice te, jak większość innych, nie tyle wynikają z różnych założeń, ile z nieporozumień: nie tyle są wyrazem wielu różnych prawd, ile różnych sposobów ujmowania prawdy jednej i tej samej. Uzgodnienie ich w katolicko-ewangelickiej pracy ekumenicznej stanowiłoby olbrzymi krok naprzód.

*Ks. Kazimierz Hoffmann*

# DWIE SYLWETKI

## NATAN SÖDERBLOM

Ruch ekumeniczny, który w dobie obecnej coraz szybciej i silniej się rozwija, powstał przede wszystkim na gruncie protestanckim. Głównym jego inicjatorem był słynny protestancki teolog i duszpasterz, szwedzki arcybiskup kościoła protestanckiego, Natan Söderblom.

Urodził się 15 stycznia 1866 r., jako syn pastora w Trönö. Teologię studiował w Upsali. Od początku studiów okazywał bardzo duże zainteresowanie kwestią misyjną, brał czynny udział w pracach Szwedzkiego studenckiego Związku Misyjnego, będącego w ścisłym kontakcie ze studenckimi zrzeszeniami teologicznymi uniwersytetów niemieckich i an-

gielskich. Wiele uwagi poświęcano tam studiom etnologii, misjologii i historii religii. Opracowywano m. in. tematy następujące: monoteizm u ludów prymitywnych; nowoczesne ruchy reformacyjne w hinduizmie; działalność buddyzmu jako religii. W Związku Misyjnym obudziły się pierwsze religioznawcze zainteresowania młodego teologa. Wkrótce Związek powierzył mu założenie czasopisma związkowego; do zadania tego przystępuje młody Söderblom z wielkim entuzjamem; z ośrodkami misyjnym utrzymuje regularną korespondencję. W jednym z pierwszych numerów czasopisma zamieszcza artykuł: „Pierwszy chrześcijański nauczyciel Szwecji", poświęcony Ansgarowi. Po tej pierwszej publikacji młodego studenta następuje szereg dalszych.

W r. 1889 Związek zaproponował Söderblomowi wyjazd na międzynarodowy studencki kongres teologiczny do Northfield w USA. Podczas zjazdu poznał studentów i teologów różnych narodowości i wyznań, zaprzyjaźnił się też z jakimś kapłanem katolickim. Najsilniejsze wrażenie na zjeździe zrobił na nim odczyt, w którym referent stwierdził, że czas najwyższy, by prawdziwe chrześcijaństwo podjęło walkę z duchem sekciarskim oraz by pracowało nad przywróceniem jedności Bożego Królestwa. Söderblom zanotował wtedy w swym pamiętniku: „Daj mi, Panie, dużo pokory i mądrości, bym służyć mógł wielkiej sprawie jedności Twego Kościoła".

Na studiach największy szacunek żywił Söderblom wobec swego nauczyciela historii kościoła, Sundelina, znakomitego wykładowcy. Profesor pragnął, by jego uczeń został docentem przy katedrze. Söderblom wahał się przez dłuższy czas, ostatecznie jednak pożegnał się z perspektywą pracy nad historią Kościoła i zdecydował się na specjalizację w historii religii. Nauczycielem jego był Ekmann, system jednak, według którego wykładał historię religii, nie odpowiadał przemyśleniom Söderbloma na ten temat.

Po złożeniu klauzurowego egzaminu teologicznego został Söderblom w 1893 r. ordynowany przez biskupa Billinga i jednocześnie przeznaczony na kapelana kliniki psychiatrycznej w Upsali. Pierwsze jego nabożeństwo było dla niego przeżyciem bardzo głębokim i silnym. Podczas samotnych godzin w szpitalnej kapelanii oddawał się studiom religioznawczym oraz rozpoczął pisanie pierwszej swej pracy naukowej o wierze w rzeczy ostateczne u Persów. W 1894 r. poślubił Annę Forsell, kobietę głęboko religjną i wybitnej inteligencji. Kończyła ona właśnie swe studia filozoficzne.

Wkrótce potem wysłany został jako duszpasterz szwedzkich protestantów do Paryża. Pracy duszpasterskiej oddał się z pełnym poświęceniem, a jej podstawą stało się głębokie życie duchowe. Codziennej medytacji nie opuszczał Söderblom nigdy. W duszpasterstwie odznaczał się szczególnie działalnością charytatywną i kazaniami bardzo wysokiej

klasy. W życiu codziennym był bardzo zdyscyplinowany i ściśle trzymał się nakreślonego regulaminu. W okresie paryskim Söderblom zajmował się też dorywczo duszpasterstwem szwedzkich marynarzy we Francji. Mimo szeroko zakrojonej pracy na tym polu, znajdował nadal czas na studia i pracę naukową. Z okresu paryskiego pochodzi głębokie rozważanie teologiczne, rozpatrujące moralność i kwestię społeczną w chrześcijańskim świetle pt.: „Kazanie na górze a czasy obecne" (*Jesu bergspredikan och var tid*). Praca paryska przyniosła Söderblomowi nie tylko duże osiągnięcia. Ze strony tych, którzy na ogromne jego wysiłki patrzyli z niechęcią i zazdrością, spotykał się z ciężkimi przykrościami. Owe intrygi znalazły też echo w religijnej prasie. Pisano, że Söderblom powinien być pozbawiony urzędu. Na szczęście wszystkie te insynuacje nie spowodowały jakichś poważniejszych następstw.

Studia paryskie kontynuował Söderblom pod kierunkiem Mariella, a szczególnie Sabatiera. W r. 1900 przedłożył na Sorbonie swą pracę doktorską o eschatologii religii perskiej, na podstawie której otrzymał doktorat z teologii z najwyższym odznaczeniem, po czym uniwersytet upsalski powołał go na profesora historii religii. W r. 1908 brał Söderblom udział w kongresie historii religii w Oksfordzie, a w r. 1911 odwiedził zjazd chrześcijańskich studentów w Konstantynopolu. W r. 1912 powołany został na profesora religii w Lipsku, z tym, że zatrzymał jednocześnie swą katedrę upsalską. W tym też roku wydał słynne dzieło o genezie wiary w Boga (*Gudstrons uppkommst*). W Lipsku oddając się działalności profesorskiej, jednocześnie odprawiał nabożeństwa i głosił kazania dla tamtejszych Szwedów.

W 1914 r. szwedzki minister dla spraw wyznań powołał Söderbloma na arcybiskupa szwedzkiego kościoła protestanckiego. Jako arcybiskup zwracał baczną uwagę na całokształt pracy duszpasterskiej, w każdej gminie odprawiał główne nabożeństwo i wygłaszał kazanie. Zdarzało się też, że gdy lud śpiewał — arcybiskup akompaniował na organach. Był bardzo muzykalny, a gra na organach, szczególnie utworów Bacha, należała do najbardziej ulubionych jego zajęć. W związku z wybuchem wojny wystosował arcybiskup Söderblom wraz z innymi przedstawicielami różnych chrześcijańskich wyznań odezwę w sprawie pokoju i chrześcijańskiej wspólnoty, a w 1917 r. ogłosił artykuł o konieczności zwołania światowej konferencji chrześcijańskiej Kościołów. Od tej chwili myśl o takiej konferencji, która również miałaby być podstawą do pracy nad urzeczywistnieniem chrześcijańskiej jedności, nie opuszczała go ani na godzinę.

Konferencja taka odbyła się w Sztokholmie w 1925 r. Wzruszającym momentem, inaugurującym sztokholmskie obrady, było uroczyste nabożeństwo, w którym wzięli udział duchowni najróżniejszych chrześcijańskich wyznań: protestanci, anglikanie, baptyści, starokatolicy. Zjawił

się również na konferencji patriarcha aleksandryjski: chrześcijaństwo protestanckie i prawosławne, które dotąd szły całkiem odrębnymi drogami, dzięki Söderblomowi, spotkały się dla wspólnej świętej sprawy po raz pierwszy. Głównym celem konferencji było zorganizowanie chrześcijańskiej współpracy w życiu moralnym i społecznym w myśl zasady, że na tych odcinkach mogą — bez względu na różnice dogmatyczne — wszystkie chrześcijańskie wyznania spełnić swe zadanie, oraz że współpraca taka winna stać się podstawą międzywyznaniowego chrześcijańskiego zbliżenia. Konferencja sztokholmska stała się pierwszym krokiem na drodze ekumenicznych dążeń i podstawą wielkiego obecnego ich rozwoju. Ukoronowaniem religioznawczych badań Söderbloma jest jego dzieło: „Żyjący Bóg" (*The Living God*), o którym wspominał jeszcze na łożu śmierci.

Cały Söderblomowski system historii religii streszcza się w tezie, że Bóg objawił się ludzkości w dziejach religii, w szczególny zaś sposób w osobie Chrystusa. Owocem zaś jego rozważań teologicznych nad męką pańską jest bardzo wnikliwe dzieło pt.: „Historia Męki Pańskiej" (*Kristi pinas historia*).

Wyczerpany do reszty i zniszczony swą niezmordowaną i zbyt intensywną pracą — zmarł arcybiskup Söderblom 12 lipca 1931 r. Jego pogrzeb stał się wydarzeniem historycznym. Z największym żalem żegnał go Kościół Szwedzki, świat nauki i nieprzeliczone rzesze wiernych. Nad płytą grobową w podziemiach upsalskiej katedry po dziś dzień palą się świece jako wyraz uczuć wdzięczności za wszystko, co zdziałał dla dobra chrześcijaństwa. Do uczuć tych zobowiązany jest również Kościół katolicki i katolicka teologia.

## OSKAR CULLMANN

Oskar Cullmann należy do czołowych osobistości teologicznego świata protestanckiego i całego chrześcijaństwa, jako wybitny znawca Nowego Testamentu i autor słynnych dzieł naukowych, m. in. *Christus und die Zeit, Die Christliche Zeit und Geschichtsauffasung* („Chrystus a czas", „Chrześcijańskie ujęcie czasu i historii"), *Die Tradition, als exegetisches, historisches und teologisches Problem* („Tradycja jako problem egzegetyczny, historyczny i teologiczny"), *Petrus, Jünger, Märtyrer* („Piotr, uczniowie, męczennicy"). Dziełami tymi zyskał sobie Cullmann wielki rozgłos. Jako profesor Nowego Testamentu na paryskiej Sorbonie i w Bazylei ma wielu słuchaczy katolickich. Zagadnienie ekumeniczne, szczególnie na płaszczyźnie katolicko-protestanckiej, żywo interesuje Cullmanna, a szczególną uwagę poświęcił mu na

wykładzie w Politechnice w Zurychu, jaki wygłosił z okazji oktawy modlitw ekumenicznych w 1957 r. (*Das Urchristentum und die ökumenische Bewegung*), „Pierwotne chrześcijaństwo a ruch ekumeniczny", wykład opublikowany w 4 i 5 numerze miesięcznika „Kirchenblatt für Reformierte Schweitz" z r. 1957.

Cullmann stwierdza, iż wysiłki Światowej Rady Kościołów celem przywrócenia chrześcijańskiej jedności są bardzo cenne i nie można przeoczyć ich doniosłego znaczenia. Wiadomo jednak, iż chrześcijaństwo katolickie w nich nie uczestniczy. Tym niemniej praca nad zbliżeniem chrześcijan niekatolików i katolików należy również do ekumenicznych zadań, co więcej — jest zadaniem poważniejszym aniżeli ekumeniczna praca pozakatolicka. W swej publikacji *Katholiken und Protestanten* Cullmann omawia trzy zagadnienia: biblijną podstawę chrześcijańskiej jedności oraz pracy ekumenicznej, niemożliwość (z ludzkiego punktu widzenia) chrześcijańskiego zjednoczenia między katolicyzmem a protestantyzmem, konieczność stworzenia katolicko-protestanckiej braterskiej atmosfery, która szczególny swój wyraz winna znaleźć w ekumenicznej „tacy" z okazji oktawy ekumenicznych modlitw.

Jeśli chodzi o protestancko-katolickie życie religijne, to stwierdzić trzeba, iż na przestrzeni ostatnich 20—30 lat dało się w nim odczuć szczególne zbliżenie i atmosferę prawdziwej przyjaźni. Katolicko-protestanckie modlitwy ekumeniczne praktykuje się coraz liczniej i coraz częściej. Katolicko-protestancka współpraca teologiczna rozwija się coraz mocniej, szczególnie w badaniach nad egzegezą Nowego Testamentu. A nawet w dogmatyce, dyscyplinie teologicznej, która oba wyznania od siebie oddziela, istnieje współpraca i zbliżenie. Cullmann wspomina, iż jakiś ksiądz katolicki napisał pracę o zagadnieniu usprawiedliwienia według ujęcia znanego protestanckiego teologa — Bartha (zresztą również kolegi Cullmanna). Praca została przedłożona jako doktorska na Sorbonie. Z kolei ksiądz ten zapytywał Bartha, jakie ma zastrzeżenia wobec katolickiego spojrzenia na zagadnienie usprawiedliwienia. Barth odpowiedział, iż całkowicie jego pogląd podziela. Warto w związku z tym przypomnieć, że zagadnienie usprawiedliwienia na katolicko-protestanckiej płaszczyźnie teologicznej uchodzi za jedno z najtrudniejszych. Mimo jednak modlitw ekumenicznych i szeroko zakrojonej katolicko-protestanckiej współpracy teologicznej — nie da się w granicach ludzkich możliwości posunąć ekumenicznej współpracy tak daleko, by mogła doprowadzić do zjednoczenia katolików i protestantów. Może to sprawić jedynie Bóg. Cullmann zwraca uwagę, że w myśl wskazań Nowego Testamentu dla kościelnej jedności trzeba było w starożytnym chrześcijaństwie składać różne ofiary. Św. Paweł wyraźnie na to wskazuje. Wiedział on jednak również dobrze, że jednej

ofiary w takim nawet wypadku składać nie można: ofiary z wierności w wierze. A ofiara taka musiałaby być złożona, gdyby miało zaistnieć zjednoczenie katolicko-protestanckie. Albo protestanci wyrzekliby się swych religijnych przekonań, albo katolicy. To zaś jest niemożliwe, także w myśl wskazówek samego Pisma św. Główną różnicą, dzielącą katolików i protestantów jest różne u jednych i drugich rozumienie idei Kościoła oraz kościelnej jedności. Nie oznacza to jednak, by katolicko-protestanckie wysiłki ekumeniczne były bezsensowne: trzeba robić wszystko, by różnice zmniejszać, a zbliżenie coraz bardziej zacieśniać, bo taka jest Wola Boża, resztę zaś Bogu samemu zostawić.

Jeśli nie można znaleźć środka prowadzącego do zjednoczenia, to można wśród katolików i protestantów realizować ducha chrześcijańskiego braterstwa i solidarności. Szczególnym przejawem tej realizacji winna być doroczna „taca" katolików na ubogich protestantów i protestantów na ubogich katolików. Cullmann zaznacza, że koncepcja ta nie pochodzi od niego. Znalazł ją w Nowym Testamencie, gdzie mowa jest o tym, że gminy chrześcijańskie składały ofiary na biednych gminy jerozolimskiej, przez co umocniona została chrześcijańska jedność. Nie chodzi w kolekcie katolicko-protestanckiej o umocnienie chrześcijańskiej jedności, bo jej nie ma. Chodzi jednak o umocnienie chrześcijańskich więzów, co w realizacji zadania ekumenicznego ma wielkie znaczenie. Cullmann komunikuje jednocześnie, iż apel jego spotkał się zarówno po jednej jak i po drugiej stronie z bardzo silnym echem.

O dalszej realizacji koncepcji Cullmanna świadczą liczne komunikaty stowarzyszenia „Una Sancta". Czy jednak usunięcie rozłamu w Kościele, jak uważa Cullmann — całkowicie przekracza ludzkie możliwości? Do pewnego stopnia — tak. Przy bliższym zbadaniu tego zagadnienia można jednak stwierdzić, że pewne zbliżenie katolików i protestantów na płaszczyźnie teologicznych rozważań nad istotą Kościoła jest możliwe. Szczególnie wyraźnie wykazał to w swym dziele *Brückenschlag zwischen den Konfessionem* teolog katolicki, Hermann Schmidt.

Z drugiej jednak strony we wszelkich wysiłkach ekumenicznych zawsze trzeba pamiętać, że skoro kiedykolwiek miałyby one osiągnąć swój cel — kościelną jedność, stałoby się to przede wszystkim dzięki interwencji Boga. Człowiek zaś winien ją przede wszystkim wyprosić modlitwą. Same jednak słowa modlitwy nie wystarczają. Winny być poparte czynem. Szczególnie czynem chrześcijańskiej miłości. Wielką zasługą Cullmanna jest, iż stał się inicjatorem tego czynu. Słusznie zaznaczono w jakimś piśmie szwajcarskich protestantów reformowanych (kierowanym do katolików w odpowiedzi na otrzymaną od nich pomoc), iż wyraźnie odczuli, że wzajemna pomoc charytatywna między wyznaniami więcej znaczy niż dyskusje teologów i ekumeniczne zjazdy. Oby więc

we wszelkich dążeniach dla wypełnienia Testamentu Chrystusowego — „aby byli jedno" — apel Cullmanna spotkał się z żywym oddźwiękiem. Także w Polsce.

*Ks. Kazimierz Hoffmann*

# WŚRÓD PUBLIKACJI FILOZOFICZNYCH

## Z ZAGADNIEŃ METAFIZYKI

Pisanie o książce, której zdobycie w księgarni jest już niepodobieństwem, może być potraktowane jako złośliwość wobec czytelnika. Ponieważ jednak ta właśnie książka musi, jak niewiele innych, zainteresować szczególnie czytelnika „Znaku", trzeba poświęcić jej chociażby krótkie omówienie, tym bardziej, że jej ponowne ukazanie się oczekiwane było od dawna i że wyszła w postaci mocno zmienionej w stosunku do pierwszego wydania. Mowa o *Bycie*, który, wydany po raz pierwszy w roku 1948 jako dzieło Stefana Swieżawskiego, opublikowany został w roku ubiegłym i podpisany nazwiskami dwóch autorów: Stefana Swieżawskiego i ks. Mariana Jaworskiego[1]. Współautorstwo książki w jej drugim wydaniu stało się konieczne z tego względu, że — jak informują autorzy w przedmowie — problematyka metafizyczna, w jej różnych rozwiązaniach i naświetlaniach posunęła się w ciągu ostatnich lat znacznie naprzód, gdy tymczasem pierwszy współautor skoncentrował swe zainteresowania przede wszystkim w dziedzinie historii filozofii i — nie śledząc dokładnie wszystkich toczących się dyskusji w łonie metafizyki tomistycznej — nie byłby w stanie wprowadzić uzupełnień i zmian, jakich *Byt* się domagał. W rezultacie współpracy z ks. Jaworskim całość wywodów książki została gruntownie zrewidowana, a niektóre jej rozdziały uległy daleko idącym przeróbkom. „Odmłodzony" w ten sposób *Byt* chce w dalszym ciągu kontynuować zadanie, które zostało postawione mu od początku: zbliżać czytelnika do realistycznie pojętej metafizyki, pobudzać „...do coraz głębszego i coraz bardziej odpowiedzialnego i samodzielnego przemyślania spraw, które porusza", wreszcie przygotować do zetknięcia się z trudniejszą literaturą na ten temat, zwłaszcza zaś z oryginalnymi pismami św. Tomasza.

Są książki, o których nie można myśleć, a tym bardziej pisać bez

---

[1] Stefan Swieżawski, ks. Marian Jaworski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*. Lublin 1961, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, s. 261 + 3, cena 60 zł.

jakiegoś emocjonalnego zaangażowania. Należę do czytelników *Bytu*, którzy na tym dziele uczyli się poznawać zasady metafizyki tomistycznej i w kontakcie z nim właśnie starali się ją zrozumieć. Rezultaty tych usiłowań jakoś już zostały, stały się własnością dobrze przyswojoną i cenną — mimo różnych dróg późniejszego filozoficznego rozwoju. Wtedy, na pierwszym roku studiów, *Byt* był czymś w dużym stopniu jedynym. Otwierał nowe, nieznane przedtem perspektywy, ukazywał atrakcyjność tomistycznych rozwiązań, likwidował, a przynajmniej łagodził uprzedzenia. Wtedy każde słowo wydawało się ważne, nie raziła zbytnia może rozwlekłość niektórych partii ani pewna „kwiecistość" stylu autora. Nawet cechy zewnętrzne książki: jej format, układ tekstu, krój czcionki, wcięte tytuły, ba, nawet brzydki, żółtawy szorstki i gruby papier wydawały się sympatyczne i bliskie. Nie mam już teraz tego emocjonalnego nastawienia, co przedtem. W pewnym stopniu ułatwia to może obiektywną ocenę dzieła — przynajmniej powinno ją ułatwić. Ale jest to chyba złudzenie. W gruncie rzeczy bowiem, zatraciwszy świeżość i chłonność „niezepsutego" czytelnika, nie potrafię zdać sprawy z tych aspektów dzieła, które są chyba w nim najważniejsze — jego atrakcyjności dla nie-filozofa, jego jasności, przystępności wykładu. a także — jego roli jako wstępu „do wszelkiej przyszłej metafizyki" jaką jego czytelnik będzie ewentualnie dalej uprawiał... Trudność, z której zdawał sprawę autor w przedmowie do pierwszego wydania, jest także trudnością dla recenzenta: nie łatwo oddać sprawiedliwość książce, która — ze względu na swe przeznaczenie — chce trafić w szczególny „ton", uchwytny jednakże raczej przy posiadaniu dyspozycji, jakimi recenzent nie może się niestety pochwalić.

Toteż przystępując do uwag na temat nowego wydania *Bytu* pominę jego całościowe omówienie, próbę zdania sprawy z jego istotnego charakteru itd. (zrobiła to zresztą niedawno S. J. Zdybicka na łamach „Tygodnika Powszechnego"), ograniczając się do poruszenia kilku spraw, związanych przede wszystkim z wprowadzonymi w tym wydaniu zmianami.

Powiedzmy od razu, że wprowadzenie takich zmian przez kogoś, kto nie był autorem pierwszego kształtu dzieła, przy konieczności jakiegoś liczenia się z tym kształtem, równocześnie zaś zmian, które mogły iść bardzo daleko, skoro wprowadzający je miał stać się współautorem nowego wydania — nie należało do zadań łatwych. Ks. Jaworski dobrze je wypełnił. Ingerował tam tylko, gdzie to było konieczne ze względu na aktualny stan zagadnień, gdy jednak decydował się na zmiany, opracowywał rzecz gruntownie, rzetelnie i zgodnie z aktualnym stanem zagadnienia. Charakter opracowanych przez siebie partii dostosował umiejętnie do charakteru całości, tak że nawet od strony stylistycznej nie czuje się dwóch piór. Dzięki temu *Byt* nie przestał być *Bytem!*

Nie uległa zmianie ilość ani kolejność rozdziałów. Są one następujące: 1. Kryzys metafizyki, 2. Warunki naukowości metafizyki, 3. O metodę metafizyki: analogia, 4. O metodę metafizyki: abstrakcja i separacja, 5. Przedmiot metafizyki i jego intuicja, 6. Powszechne właściwości bytu: jedność, 7. Powszechne własności bytu: prawdziwość i dobroć, 8. Pierwsze zasady bytu, 9. Możność i akt, 10. Istota i istnienie, 11. Materia i forma, 12. Substancja i przypadłości, 13. Przyczynowość, 14. Poznanie metafizyczne wobec innych typów poznania. Wśród rozdziałów tych zasadniczym zmianom uległy trzeci i czwarty, dość znacznie zmienione są także piąty i ósmy. Inne, choć poddane rewizji, zachowały jednak w całości swą pierwotną postać. Uwagi, przedstawione poniżej, ograniczą się do rozdziałów 2—4.

Rozdział, od którego pragnę rozpocząć, nie uległ prawie żadnym zmianom. Ale właśnie dlatego od niego rozpoczynam: wydaje się bowiem, że rozważania poświęcone warunkom naukowości metafizyki, wobec znacznego postępu badań w tej dziedzinie, powinny przede wszystkim znaleźć nowe naświetlenie. Zarzut, który tu chcę postawić odnosi się zresztą już do pierwszego wydania książki — chodzi o sprawę krytyki metafizyki jako nauki i o odparcie tej krytyki. Przedstawiając zarzuty skierowywane przeciw naukowości metafizyki autorzy zatrzymali się na Kancie. Jakkolwiek nie ulega wątpliwości, że krytyka Kantowska jest bardzo zasadnicza i płodna w wielorakie następstwa, wobec czego musiała być wzięta pod uwagę, to jednak nie ustosunkowanie się do późniejszych, zwłaszcza zaś dwudziestowiecznych ataków na metafizykę musi być uznane za brak książki [2]. Zwłaszcza w Polsce, gdzie krytyka tradycyjnej metafizyki, wychodząca zarówno z neopozytywizmu jak i materializmu dialektycznego jest szczególnie żywa i gdzie ciągle wybuchają nieporozumienia wokół poprawnego rozumienia charakteru metafizyki i jej roli jako n a u k i, zajęcie stanowiska w tej sprawie było po prostu konieczne. Wzmianka na stronie 37, w dodatku w przypisie, o neopozytywizmie, jako kierunku „wrogo usposobionym do metafizyki" nie może w najmniejszym nawet stopniu wyjaśnić, o co chodzi. Szkoda także, że nie został zaktualizowany i rozwinięty inny punkt omawianego

---

[2] W związku z Kantem uwaga. Z tego, co zostało napisane w *Bycie* (s. 32) wynika, jakoby Kant przeprowadził krytykę metafizyki n tej wyłącznie podstawie, że operuje ona sądami syntetycznymi *a priori*. Tymczasem Kant nie odrzucał bynajmniej sądów syntetycznych *a priori* jako nie naukowych, gdyż na nich przecież opierało się według niego całe przyrodoznawstwo! Nie tu więc leży kantowska krytyka metafizyki: polega ona na przekonaniu, że metafizyka wychodzi poza doświadczenie (w rozumieniu kantowskim), a „metafizyczna" władza człowieka tzw. „czysty rozum", nie dysponuje odpowiednimi narzędziami (analogicznymi do kategorii zmysłowych i „rozsądkowych"), przy pomocy których mógłby, wychodząc poza dane w doświadczeniu zjawiska, ująć „rzeczy same w sobie".

rozdziału, poświęcony mianowicie roli języka w metafizyce. Wydaje się, że jakieś ustosunkowanie się do osiągnięć współczesnej filozofii lingwistycznej, zwłaszcza analitycznej, byłoby także bardzo potrzebne — tym bardziej, że i wśród filozofów tomistycznych daje się ostatnio zauważyć coraz większe zainteresowanie i zrozumienie dla tej sprawy.

Przechodząc do następnych rozdziałów, pragnę podzielić się następującą refleksją. Otóż czytając książkę po raz wtóry odniosłem wrażenie, że dla właściwej kolejności przedstawianych zagadnień byłoby lepiej, gdyby rozdziały III — o analogii i IV — o abstrakcji, zostały przestawione. Co więcej, kto wie, czy problematyka analogii nie powinna znaleźć swego rozwinięcia jeszcze dalej, a mianowicie po dokładniejszym przedstawieniu i analizie treści samego pojęcia bytu, a więc po tym, co w książce stanowi zakres zainteresowań rozdziału piątego. Wydaje się, że obecne umiejscowienie rozdziału o analogii spowodowane jest zbyt „metodologicznym", a może nawet ekstensjonalnym potraktowaniem tego sposobu orzekania (analogia jako sposób orzekania zachodzący tam, gdzie nie stosuje się ani orzekanie jednoznaczne ani wieloznaczne). Nie przecząc sensowności a nawet konieczności takiego ujęcia analogii trzeba jednak pamiętać, że jej istotne znaczenie w metafizyce tomistycznej polega na jej ścisłym związaniu z bytem jako bytem (aspekt intensjonalny!), którego koncepcja wyznacza nawet samą strukturę analogii i jej istotny charakter jako metody metafizyki (wiadomo, jak w zależności od różnych koncepcji bytu różnią się także teorie analogii u Kajetana i Sylwestra z Ferrary!). By móc — w aspekcie metafizycznym — analogicznie orzekać o rzeczach, trzeba wiedzieć najpierw, jakie te rzeczy są — w swojej ontycznej strukturze. Jest to sprawa fundamentalna dla zrozumienia niektórych typów analogii, zwłaszcza analogii czysto bytowej i pojęciowo bytowej, a także dla uchwycenia konsekwencji jakie te typy analogii implikują (sprawa np. analogatu głównego w analogii proporcjalności właściwej). Trzeba jednak powiedzieć, że wykład analogii w rozdziale III jest bardzo przejrzysty i jasny: pomijając mniej istotne szczegóły koncentruje się na rzeczach najważniejszych, charakteryzując zwłaszcza trafnie różne typy analogii. Popularne, zrozumiałe, a przy tym nie pomijające żadnego z istotnych aspektów zagadnienia przedstawienie tak trudnej a nawet zawiłej problematyki zasługuje na prawdziwe uznanie.

Taka sama jasność i przejrzystość nie towarzyszy niestety wywodom o abstrakcji i separacji (r. IV). Szczególnie niejasno przedstawia się roła sądów negatywnych w formułowaniu metafizycznego pojęcia bytu. Przykład podany na stronie 75 nie jest dobrany szczęśliwie, co więcej, budzi podejrzenie, że analiza, którą ma ilustrować, przeprowadzona jest po prostu błędnie. W podejrzeniu tym utwierdza jej rezultat: w wyniku „separowania" dochodzi się bowiem nie do pojęcia bytu, lecz do pojęcia

substancji. Nie chcę wyciągać tu „straszaka esencjalizmu", trudno jednak nie zwrócić uwagi, że właśnie takie ujęcie jest typowe dla Arystotelesa, uznanego wszak przez Gilsona (*L'être et l'essence*) za przedstawiciela esencjalistycznego nurtu w filozofii. W ujęciu A. M. Krąpca, które w omawianej sprawie wydaje mi się najdojrzalsze i najbardziej miarodajne, proces separacji „zatrzymuje" się na „czystym" pojęciu bytu, co więcej, jednym z „pięter", czy lepiej — etapów tego procesu jest negatywne stwierdzenie, iż byt nie jest ani **substancją jako substancją**, ani przypadłością jako przypadłością. Do pozytywnej treści pojęcia bytu należy wyłącznie moment jakiegoś realnego sposobu istnienia i moment jakiejś (ale obojętnie jakiej, byle konkretnie zdeterminowanej!) istoty. (zob. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, s. 138—9). Całe to zagadnienie wymagałoby oczywiście o wiele dalej idącej dyskusji i szeregu wyjaśnień, na które nie ma tu miejsca, by nie być jednak źle zrozumianym, pragnę zacytować konkluzję, do jakiej dochodzą autorzy *Bytu* w zakończeniu paragrafu o separacji (s. 75): „Dochodzimy również do następującego wniosku: wbrew poglądom, iż metafizyka zajmuje się na równi bytem rzeczywistym i bytem możliwym, musimy stwierdzić, że zajmuje się ona tylko bytem rzeczywistym; wbrew poglądom, iż w zakresie bytu rzeczywistego zajmuje się ona na równi wszelkiego rodzaju kategoriami bytu (substancją i przypadłościami), stwierdzamy, że zajmuje się ona przede wszystkim substancją, (analogat główny), a innymi kategoriami w relacji do substancji; i wreszcie wbrew poglądom, iż metafizyka zajmuje się substancją jedynie w aspekcie istoty (esencji) stwierdzić musimy, że zajmuje się ona zawsze substancją (oraz innymi kategoriami w relacji do substancji) zawsze w aspekcie realnego istnienia *ut sub actuali existentia)*". O ile bez zastrzeżeń można się zgodzić na stwierdzenie pierwsze i — przynajmniej przy pewnej interpretacji — trzecie, o tyle zastrzeżenia budzi sformułowanie drugie, dotyczące substancji, jako właściwego przedmiotu zainteresowań metafizyki. Można je zresztą rozumieć jeszcze dwojako: albo jako stwierdzenie faktycznego stanu rzeczy, albo jako program. W pierwszym wypadku można się z nim zgodzić: metafizyka istotnie zajmuje się przede wszystkim bytem substancjalnym, jako najważniejszym w rzeczywistości rodzajem bytu. Jeśliby jednak metafizyka miała się programowo do tego ograniczyć, jeśli nie miała by badać istoty przypadłości a więc m. in. także różnorodnych właściwości rzeczy, ich cech, jakości, relacji wewnątrzprzedmiotowych i międzybytowych, to — powiedzmy od razu — taką metafizyką nie warto się zajmować. Obraz rzeczywistości, jaki daje, musi być z konieczności obrazem *a priori* zubożonym — powstał bowiem w rezultacie uprzedzonego i zacieśnionego podejścia do tej rzeczywistości. Jedynym sensownym określeniem przedmiotu metafizyki może być „byt jako byt" —

w najszérszym i właśnie analogicznym rozumieniu, rozumieniu więc nie wykluczającym absolutnie żadnych rodzajów rzeczywistości, żadnych kategorii, żadnych sposobów istnienia. A że w rezultacie poznawania i analizy owych kategorii i związanych z nimi *modi existentiae* okaże się, iż niektóre z nich są ontycznie „ważniejsze" od innych, to już jest dalsza sprawa, wynikająca jako rezultat badań, przynajmniej przygotowawczych, nie zaś program, założony niejako „na początku" metafizyki.

W związku z omawianym rozdziałem jeszcze dwie, drobne uwagi. Pierwsza dotyczy definicji sądu egzystencjalnego (s. 61): „Ogólnie możemy potwierdzić, że sądem egzystencjalnym jest sąd, w którym występuje słowo „jest". Chociaż w dalszym ciągu tekstu wyjaśnia się o co tu chodzi, to jednak takie określenie sądu egzystencjalnego oczywiście nie wystarcza: „jest" znajduje się przecież także w sądach predykatywnych, trzeba więc było zwrócić uwagę na różnice funkcji, jaka w obu wypadkach jest przez nie spełniana i wyeksplikować tę różnicę już w samej definicji. Uwaga druga: szkoda, że mówiąc o *„vis cogitativa"*, jako właściwej władzy wydającej sądy egzystencjalne, autorzy nie wspomnieli, że twórcą tej koncepcji, tak ważnej na gruncie realistycznej epistemologii, jest A. M. Krąpiec.

Poczynione powyżej krytyczne uwagi nie powinny przesłonić — i z pewnością nie przesłonią! — wartości zmian, jakie zostały wprowadzone w drugim wydaniu *Bytu*. Nie potrzeba też chyba powtarzać ich pozytywnej oceny. Natomiast warto może — na zakończenie — postawić bardziej ogólne pytanie, odnoszące się już do całości książki. Chodzi o to — jak *Byt* przedstawia się po trzynastu latach od swego pierwszego wydania, w nowym kontekście naukowym, wzbogaconym między innymi tak bardzo o szereg niezwykle cennych i ważnych pozycji z zakresu filozofii tomistycznej, zarówno polskich jak i tłumaczonych, jakie ukazały się w międzyczasie? Zwróćmy bowiem uwagę, że w roku 1948 *Byt* był pod pewnym względem w sytuacji wyjątkowej, bezkonkurencyjnej. Na nim rozpoczynała się i na nim z konieczności musiała się kończyć lektura poważniejszych dzieł tomistycznych. Dla nie znających języków obcych lub nie mających dostępu do większych bibliotek naukowych nieosiągalne były dzieła Gilsona czy Mascalla, nie było jeszcze ani *Realizmu ludzkiego poznania* ani *Teorii analogii bytu* Krąpca, nie było *Traktatu o człowieku* ani szeregu prac młodszych filozofów i historyków filozofii, którzy — w jakże ogromnej mierze — stać się mieli dopiero „produktem" naukowej i dydaktycznej działalności właśnie autora *Bytu!* Czy w nowej sytuacji, bez porówania korzystniejszej dla filozofii niż dawniej, *Byt* nie stracił swego dawnego znaczenia? Otóż wydaje się, że nie stracił istotnie niczego. A chciałbym nawet zaryzykować twierdzenie, że nawet zyskał — i to nawet niezależnie od zmian,

o których poprzednio była mowa. Straciwszy bowiem wartość „jedyności", na której przecież nigdy mu nie zależało! — zaczął naprawdę pełnić tę funkcję, do której od początku był przeznaczony: funkcję wprowadzenia do metafizyki, otwierania bram do jej tajemnic i do lepszego rozumienia otaczającej nas rzeczywistości. Funkcję budzenia filozoficznego niepokoju u tych, którzy przedtem nie mieli okazji zetknąć się z filozofią. Dlatego szkoda, że autorzy nie zdecydowali się na podanie na końcu książki jakiejś wybranej bibliografii, która wskazywałaby, gdzie należy sięgnąć, by dalej pogłębiać te zainteresowania, które *Byt* otwiera. A jeszcze bardziej szkoda, że tak potrzebna i pożyteczna ukazała się w śmiesznym wprost nakładzie 1 000 egzemplarzy!

*Byt* wytrzymał próbę czasu. Będziemy zresztą sięgać do niego nie tylko jako do „wstępu" czy pomocy przy repetytorium. Są w nim rozdziały, które — jak te o transcendentaliach — nie doczekały się jeszcze lepszego opracowania w naszym języku. Wytrzymawszy próbę czasu, odmłodziwszy się w nim i znalazłszy właściwe dla siebie miejsce, *Byt* pozostał książką potrzebną i żywą — książką, która u c z y.

*

W bliskim związku z problematyką, poruszaną w *Bycie*, pozostaje przetłumaczona z angielskiego książka znanego już u nas autora — E. L. Mascalla, pt. *Istnienie i analogia* [3]. Stanowi ona — jak pisze sam autor w przedmowie — dalszy ciąg czy też rozwinięcie wcześniejszej jego pracy *Ten który jest*, którą swego czasu omawialiśmy dość obszernie „Wśród publikacji filozoficznych" („Znak", nr 73—74). Toteż teraz ograniczymy się do kilku słów, sygnalizujących treść tej nowej pozycji.

Książka składa się z następujących rozdziałów: 1. Charakter teizmu chrześcijańskiego, 2. Esencjalne ujęcie teizmu, 3. Egzystencjalizm św. Tomasza, 4. Egzystencjalne ujęcie teizmu, 5. Doktryna analogii, 6. Bóg i stworzenie, 7. Dwie najnowsze interpretacje teizmu.

Jak można się zorientować chociażby z tytułów rozdziałów, autor stoi na stanowisku tzw. egzystencjalizmu tomistycznego — które dzieli z Gilsonem, Krąpcem, a także autorami omówionego poprzednio *Bytu*. Jego wykład poruszonych w książce zagadnień odznacza się niezwykłą jasnością i przystępnością (jest zasługą tłumaczki — Jolanty W. Zielińskiej, że nie zatraciła w przekładzie tej cechy książki), a także umiejętnością bardzo świeżego spojrzenia na sprawy, które już z różnych stron były omawiane i interpretowane, chociażby nawet przez samego Mascalla w jego pierwszej pracy. Szczególnie interesujący wydaje się rozdział o analogii. Mascall przedstawia tu własną koncepcję analogii metafizycznej, w której łączy analogię proporcjonalności z analogią

---

[3] E. L. Mascall, *Istnienie i analogia*. Przełożyła Jolanta W. Zielińska. Warszawa 1961, Instytut Wydawniczy „Pax", s. 252, zł 35.

atrybucji. Rezultat takiego powiązania jest podobny, jak u Krąpca: analogia proporcjonalności właściwej domaga się istnienia analogatu głównego. Wspólna jest zresztą u obu autorów inspiracja — stanowią je koncepcje Sylwestra z Ferrary. Wydaje się, że bliższa konfrontacja stanowisk Mascalla i Krąpca byłaby wdzięcznym przedmiotem jakiegoś bardziej specjalistycznego omówienia. W rozdziale o analogii Mascall przeprowadza też dyskusję z bardzo niekiedy pomysłowymi zarzutami przeciwko analogii, a robi to z prawdziwym wdziękiem i nie bez szczypty swoistego, znakomitego zresztą humoru.

W sumie: świetna książka, za którą należy się wdzięczność wydawnictwu. Sięgnąć do niej musi każdy, kogo interesują węzłowe problemy metafizyki tomistycznej.

*

Na zakończenie jeszcze jedna pozycja wydana w ubiegłym roku przez „Pax". Jest to niewielka książka E. Gilsona — *Bóg i filozofia*, powstała z wykładów, jakie wygłosił autor na Uniwersytecie Indiana[4]. Ich tematy: 1. Bóg i flozofia giecka, 2. Bóg i filozofia chrześcijańska, 3. Bóg i filozofia nowożytna, 4. Bóg i myśl współczesna. Zamiast własnych uwag, fragment z przedmowy do tej książeczki:

„Wielkim przekleństwem nowożytnej filozofii jest niemal powszechnie zwycięski bunt przeciwko intelektualnemu samowychowaniu się. Gdzie panuje niedbałe myślenie, tam nie można uchwycić prawdy, w następstwie czego wyprowadza się wniosek, że prawdy nie ma.

Zamieszczone niżej wykłady uzasadniają przeciwne stanowisko, mianowicie że prawdę można znaleźć nawet w metafizyce. Nie stanowią one czegoś, co by było historią filozoficznego problemu Boga, doniosłe bowiem teorie zostały ledwie naszkicowane, a niezliczone inne nawet nie zostały wspomniane. Wykłady te nie pretendują również do tego, by stały się dostatecznym dowodzeniem istnienia Boga. Ich zamierzeniem i celem jest raczej uwyraźnienie i ściślejsze sprecyzowanie określonego metafizycznego problemu. Pragnąłbym, by po przeczytaniu tych stron niektórzy z moich czytelników mogli nareszcie zrozumieć znaczenie własnych słów, gdy twierdzą, że nie można dowieść istnienia Boga. Nikt bowiem naprawdę nie wie, że nie można tego dokonać, zanim sobie nie uświadomi koniecznych ku temu warunków. Jedynym filozofem, który mi jasno uświadomił zbiór metafizycznych implikacji tego problemu, był właśnie św. Tomasz z Akwinu. Ja sam, jak zresztą i każdy, bardzo cenię intelektualną wolność, ale też posiadam wolność zgodzenia się z kimś, kto wedle mego przekonania mówi prawdę". (s. 10—11).

*Władysław Stróżewski*

[4] Etienne Gilson, *Bóg i filozofia*. Przełożyła Maria Kochanowska. Warszawa 1961, Instytut Wydawniczy „Pax", s. 124 + 4, zł 20.

# ZAPISKI NA MARGINESACH

W tym samym numerze którejś gazety zagranicznej wiadomość o śmierci dwóch ludzi całkowicie różnych, podobnych jednak swoim uderzającym nieschematyzmem. Pierwszy z nich to sławny matador Juan Belmonte, od którego datuje się nową epokę tauromachii. Początkowe swoje triumfy odniósł Belmonte w r. 1912, kiedy miał lat dwadzieścia. Przepowiadano mu wówczas rychłą śmierć, znawcy utrzymywali, że niesposób walczyć tak ryzykownie: tymczasem Belmonte, choć wielokrotnie poorany rogami, żył i rósł w sławę. Wielki Manolete jest jego uczniem, i w ogóle cała współczesna walka byków od niego się wywodzi: od techniki, jaką wprowadził mimo woli i z konieczności, bo tak bardzo nie nadawał się na torera. Juan Belmonte był drobny i rachityczny, ciężko się jąkał, miał lekki garb i tzw. iksbajny: te krzywe, wątłe nogi nosiły go niechętnie po arenie, toteż dawny styl walki na dystans Belmonte zastąpił walką „w zwarciu": ruchem długich ramion wodził byka tuż przy sobie, ledwo ruszając się z miejsca. Ten sposób mogliśmy podziwiać u jednego z następców Belmonta w filmie „Torreador", tylko, że ów torreador był dorodny, silny: nie wszyscy widzowie filmu wiedzieli, że to wspaniałe chłopisko przejęło styl tauromachii od kaleki.

Drugi człowiek nieschematyczny, to Henri Mondor. Umarł w wieku 77 lat, opromieniony sławą wielkiego chirurga, znakomitego profesora, członka Akademii Medycyny i Akademii Nauk. Był jednak również członkiem Akademii Francuskiej: w wolnych chwilach Mondor pisał książki — eseje krytyczne i biografie literackie. Napisał ich z górą dwadzieścia, w tym klasyczne już dzieła o trzech ulubionych pisarzach: Mallarmé, Valéry, Alain. Biografie Mondora, oparte na świetnej dokumentacji (był namiętnym zbieraczem ineditów, autografów, listów), nie mają jednak cienia plotkarstwa: są to przede wszystkim życiorysy intelektualne, sylwetki pisarzy jako pisarzy. „Przeciw niedyskrecjom, indukcjom awanturniczym lub dziwacznym, monologom mniemanym — narzuca się narratorowi elementarny obowiązek rezerwy, kiedy opowiada o człowieku, który również zabronił sobie gadulstwa i zwierzeń..." Tak pisał Mondor we wstępie swej monumentalnej pracy o Stefanie Mallarmé — pracy, o której powiedział Valéry, że chirurg otwarł poetę i szeroko obnażył wszystko, co kryło się pod ostatnią wersją jego wierszy.

* * *

Henri Mondor, to żywe zaprzeczenie sławnej tezy C. P. Snowa o dwóch, całkiem dziś rozłączonych kulturach: kulturze scientyficznej (śliczne słowo) i kulturze humanistycznej. Jednak Mondor, to człowiek

wyjątkowy — ale Snowowi przeczą również ekonomiści z prawdziwego zdarzenia, socjologowie z takiegoż zdarzenia, lekarze — wszyscy ci, którzy stosują metody nauk ścisłych, aby lepiej zrozumieć procesy zachodzące wśród ludzi (a więc procesy humanistyczne). Przeczą mu również wcale nierzadcy inżynierowie, fizycy itp., z którymi o problemach humanistycznych rozmawia się znacznie żywiej, niż z humanistami profesjonalnymi. W ogóle w głośnej swej książeczce o dwu kulturach C. P. Snow ma właściwie tylko jedną ciekawą rzecz do powiedzenia, że mianowicie humaniści za mało interesują się nauką ścisłą. Szczera prawda — ale ta złota myśl nie wystarczy, by wysnuć z niej wiekopomne *opus*. Toteż książeczka Snowa wydaje mi się płytka, nudna i dosyć nieprawdziwa.

Oczywiście nie chciałbym posuwać się przeciw niemu tak daleko, jak straszliwy dr Leavis, znany krytyk literacki i profesor Cambridge. Dr Leavis wygłosił niedawno odczyt, w którym oznajmił mi ni mniej ni więcej, że C. P. Snow jest tak mało dystyngowany, jak tylko możliwe, że główną jego cechą jest zaślepienie, brak rozeznania i automatyzm, że jako powieściopisarz w ogóle nie istnieje, że na historii zna się jak kura na pieprzu, jest natomiast wybitnym specem od schematów myślowych, że na koniec to intelektualne zero posługuje się stylem wręcz żałosnym. Tak (dosłownie) wyraził się dr Leavis, i trzeba przyznać, że owymi inwektywami — które odbiły się głośnym echem w brytyjskiej prasie — znakomicie osłabił wagę swych argumentów. Argumenty zaś przeciw „Dwom kulturom" takie wysunął uczony choć zawistny Katon (bo Leavis piorunuje na wszystkich i wszystko, co pachnie mu bodaj z daleka fabrykowaniem ersatz-kultury dla maluczkich: atakował BBC, British Council, przeróżne gazety, a przysłowiowa jego, niezłomna rzetelność ujawniła się najlepiej w czasie procesu *Kochanka Lady Chatterley:* Leavis ubóstwia Lawrence'a, lecz odmówił świadczenia w procesie, bo tę właśnie powieść uważa za złą) — otóż Katon uczony lecz zawistny takie wysunął argumenty: C. P. Snow identyfikuje kulturę humanistyczną z kulturą gazeciarską, „którą oceniać można tylko ze wzgardą i wstrętem". Snow podziwia gmach wiedzy ścisłej, jako najpiękniejszy twór ludzkiego ducha? Ha ha! „Istnieje twór bardziej fundamentalny, bez którego ów gmach wiedzy ścisłej nie mógłby w ogóle zostać zbudowany: jest to powstanie świata ludzi — wraz z powstaniem języka". Po czym dr Leavis w tych słowach atakuje scietyzm i technomanię: „Któż ośmieli się twierdzić, że członek naszego społeczeństwa jest bardziej ludzki, bardziej żywy, niż człowiek z dżungli, hinduski chłop, lub niedobitek owych ludów pierwotnych, ze wszystkimi ich zdolnościami, cudowną sztuką i tak żywotną inteligencją?"

* * *

Dr Leavis złą usługę oddał dyskusji swą zaciekłością. Nierównie skuteczniej zaatakował pewne tezy C. P. Snowa Malcolm Muggeridge, który przeprowadził z autorem *Dwu kultur* niesłychanie uprzejmą, przyjazną lecz nie pozbawioną dowcipnej, ukrytej zjadliwości rozmowę przed ekranami telewizji. Oto fragmenty tej rozmowy. (Objaśnijmy, że dotyczy ona przede wszystkim ostatniej książki Snowa, *Nauka i rząd*, gdzie Snow opisuje m. in. spór dwóch naukowców, Tizarda i Lindemanna, w sprawie skoncentrowania wysiłku wojennego: na obronie radarowej — radził jeden, na bombardowaniu strategicznym — zalecał drugi. Późniejsze doświadczenie wykazało, że ten z naukowców, który wygrał spór, błędnie obliczył prawdopodobieństwo śmiertelności — i w ogóle mylił się w przewidywaniach. Cały spór miał silną domieszkę rozgrywek personalnych, co Snow barwnie w swojej książce przedstawia).

MUGGERIDGE: Otóż Karolu, ponieważ jesteś naukowcem (*komentarz Snowa: z wykształcenia tak, ale zawodowo już dawno nim nie jestem*), masz taką koncepcję: jednym z głównych mankamentów naszych społeczeństw jest, że ludzie, którzy sprawują władzę (powiedzmy w parlamencie itd.), dziwnie źle rozeznają się w sprawach nauki (*science — słowo „nauka" oznaczać będzie zawsze nauki ścisłe*).

SNOW: Tak, myślę, że to straszna słabość społeczeństw zachodnich, i że z niej nie wybrniemy bez ogromnych trudów i kłopotów.

MUGGERIDGE: Czy uważasz, że np. poseł byłby lepszym posłem, gdyby się trochę orientował w nauce?

SNOW: Myślę, że niektórzy posłowie powinni trochę się w niej orientować. Byliby lepszymi posłami w tych dziedzinach, gdzie spojrzenie naukowe staje się ważne. A sporo jest takich dziedzin.

MUGGERIDGE: Cały kłopot w tym (tak jak widzę naukę współczesną), że jest bardzo, bardzo niewielu znakomitych ekspertów, a cała reszta (my wszyscy) może w najlepszym razie tylko liznąć te sprawy...

SNOW: Tak, ale podobnie, jak wielu posłów tylko liznęło — powiedzmy — prawo czy ekonomię: byłoby świetnie, gdyby niektórzy w tym samym stopniu znali nauki ścisłe.

MUGGERIDGE: Hm... Łamię sobie głowę, żeby sobie przypomnieć polityków, którzy mieli coś wspólnego z naukami ścisłymi — i jedyne, co mi przychodzi na myśl, to humorystyczna postać Ramsaya Mac-Donalda. Zdaje się, że z wykształcenia był chemikiem?

SNOW: Możliwe. Ale wiesz — Cripps także był z wykształcenia chemikiem, nawet pracował trochę w laboratorium, i to samo — o dziwo — robił John Anderson...

MUGGERIDGE: Ach tak?

SNOW: Tak. Jednak jest ich kilku.

MUGGERIDGE: Nie wiedziałem. Ale...

SNOW: Ale chciałbym podać przykład, dlaczego to mi się wydaje ważne. To wszystko, co uważamy ogólnie za kierownictwo Zachodu — ludzie u steru — powzięli w roku 1945 decyzję katastrofalną, w każdym razie na tyle katastrofalną, że wiele czasu minie, nim znów się pozbieramy. Uznali wówczas, że dzięki broni atomowej będą mieli taką przewagę sił, że nie potrzebują zbyt poważnie troszczyć się o inne typy broni. Cała strategia Zachodu opierała się na tych wielkich bombach, i to się nawet trochę wzmogło, kiedy pojawiła się bomba termonuklearna. Tymczasem gdyby wówczas w kołach rządzących była przyzwoita ilość naukowców, takie decyzje po prostu nie mogłyby zapaść, bo każdy, kto miał spojrzenie choć trochę naukowe, zdawał sobie sprawę, że ten monopol jest rzeczą bardzo krótkotrwałą, kwestią najwyżej kilku lat. To by niewątpliwie zmieniło podstawową decyzję strategiczną.

MUGGERIDGE: To swoją drogą wydaje się niesłychane, że nikt im o tym nie powiedział.

SNOW: Mówiono im o tym. Ale twierdzę, że ludzie, którzy nie nasiąkli nauką ścisłą, prawie nie są w stanie uwierzyć w takie rzeczy.

MUGGERIDGE: Na rzecz Twojej tezy przemawia jedno z najdziwniejszych stwierdzeń, jakie słyszałem w tej naszej przedziwnej epoce: kiedy mianowicie Attlee powiedział, że gdy podjęto decyzję rzucenia bomby atomowej, nikt mu nie pisnął ani słowa o opadach radioaktywnych.

SNOW: To prawda. Jak wiesz byłem obecny, gdy to mówił. O mało nie spadłem z krzesła.

MUGGERIDGE: To niebywałe.

SNOW: Tak.

MUGGERIDGE: Więc myślisz, że byłoby inaczej, gdyby w szeregach posłów była pewna ilość osób, orientujących się w tych sprawach?

SNOW: No — niekoniecznie byłoby lepiej, ale przynajmniej istniałaby możliwość, że będzie lepiej. Nie mielibyśmy tej samej gwarancji pomyłki. Mielibyśmy szansę...

MUGGERIDGE: To by oczywiście byli ludzie, którzyby wiedzi li bardzo malutko? Bo przecie żeby coś wiedzieć naprawoę przy dzsiejszym stanie nauki, trzeba przez całe życie...

SNOW: No — niezupełnie. Gdyby studia wyższe z nauk ścisłych były równie przyjęte, jak studia np. klasyczne czy historyczne, a potem jeszcze kroczek poza te studia — mielibyśmy wówczas ludzi, którzy by na ogół mogli wydawać sensowne sądy naukowe.

MUGGERIDGE: Moim zdaniem jedna z najciekawszych rzeczy, jaką napisałeś, to historia kłótni Lindemanna z Tizardem. Kłótnie to rzecz ciekawa, prawda?

SNOW: O tak, a to była klasyczna kłótnia.

MUGGERIDGE: Otóż twój morał z tej kłótni był taki, że musimy mieć więcej naukowców na ważnych stanowiskach. Alan Taylor powiedział wówczas chyba trafnie, że jeśli to mają być tacy goście, jak ci dwaj — to powinniśmy mieć mniej naukowców na ważnych stanowiskach.

SNOW: Przyznaję, dowcip jest celny. A jednak nie rezygnuję ze swego zdania. Zapomnijmy o kłótni: była malownicza, ale w istocie nieważna. Nadal uważam, że gdybyśmy w kołach rządowych mieli naukowców (nie wplątanych w kłótnie), to by nam dali tę zdolność przewidywania, której na ogół nie mamy.

MUGGERIDGE: W takim razie jak mamy się chronić przed takimi rzeczami?

SNOW: Myślę, że to całkiem jasne: bardzo źle jest mieć jedną osobę sprawną naukowo w grupie, gdzie nikt inny nie ma tej sprawności. To znaczy, że jeden naukowy władca jest bardzo niebezpieczny.

MUGGERIDGE: Ponieważ może się pomylić.

* * *

MUGGERIDGE: Wsadziłeś w swoim czasie kij w mrowisko — w sposób bardzo interesujący — pisząc o „dwóch kulturach". Tylko nie bardzo rozumiem, jak sobie wyobrażasz szkolnictwo, któreby wyeliminowało tę różnicę między kulturą humanistyczną a kulturą naukową.

SNOW: Wyeliminować się tego nie da, ale można bardzo poważnie pośredniczyć między obiema kulturami. Pamiętaj, że niektóre kraje robią to znacznie lepiej od nas. Anglia jest fatalnym przykładem, ze względu na naszą intensywną specjalizację, która znów wywodzi się z naszej elitarnej edukacji — czyli z edukowania elity klasowej... Ale idź do dobrej szkoły średniej na Węgrzech, albo gdzie bądź w Europie środkowej, a znajdziesz tam ludzi, bardzo solidnie wykształconych w obu dziedzinach, w obu tak zwanych „dwu kulturach", przed 18 czy 19 rokiem życia. Właśnie takie szkolnictwo wydało ludzi w rodzaju Koestlera, czy Polanyiego, czy John von Neumanna — i w ogóle jedne z najświetniejszych mózgów współczesnych...

MUGGERIDGE: Karolu, co to jest kultura?

SNOW: Doprawdy, ja...

MUGGERIDGE: Jak widzisz, strzelam do Ciebie z wielkiego kalibru.

SNOW: Tak, ogromnego. No cóż, to rozmaite rzeczy. To m. in. jakaś koncepcja dzieł boskich i ludzkich, by tak rzec, świata natury i świata ludzi, i dzieł sztuki i techniki, jakie ludzie stworzyli — to wszystko wchodzi w obręb kultury...

MUGGERIDGE: Ja sobie to wyobrażam bardzo prosto — widzę ludzkość, jako stado prosiąt zajadające z koryta; od czasu do czasu któreś

prosię podnosi głowę, i myślę sobie, że to podniesienie głowy jest kulturą. Czy zgodziłbyś się z tym?

SNOW: Śliczne, śliczne porównanie.

MUGGERIDGE: Bo przecież musi się jeść, prawda, więc trzeba pakować łeb do koryta?

SNOW: Naturalnie.

MUGGERIDGE: To wszystko władza, ambicja, nieprawdaż...

SNOW: Naturalnie, naturalnie.

MUGGERIDGE: I wszystko to tkwi w korycie...

SNOW: Naturalnie, naturalnie.

MUGGERIDGE: Ale od czasu do czasu prosię podnosi głowę...

SNOW: Tak.

MUGGERIDGE: ...i to podniesienie głowy jest kulturą.

SNOW: Tak, a z drugiej strony, jeśliby pominąć — by tak rzec — istnienie koryta, to cała ta kultura stałaby się kompletnie nierealna.

MUGGERIDGE: I wtedy stajesz się mandarynem.

SNOW: Powstaje kultura mandarynów...

MUGGERIDGE: Zabójcza!

SNOW: Zabójcza.

MUGGERIDGE: Więc wydaje mi się, że w tej sprawie właściwie się zgadzamy.

SNOW: Niewątpliwie, tak, w tej sprawie się zgadzamy.

Albo się bardzo mylę, albo też Muggeridge — mówiąc o swojej (r z e k o m o) koncepcji prosięcej kultury — paskudnie (jak powiadają Anglicy) pociągnął nogę Snowa i to jeszcze wtykając sobie język do policzka: czyli (tłumacząc to na polski i uszy uczciwszy) nabił go w butelkę i zrobił z niego wała. Nieładnie, lecz pouczająco.

* * *

Claude Tresmontant (drukował go „Znak"), znany głównie ze swojej niewielkiej lecz cennej książeczki o Teilhardzie de Chardin, wydał ostatnio dwie książki: *Metafizyka chrześcijaństwa i narodziny filozofii chrześcijańskiej* (752 strony! *Editions du Seuil* oraz *Korespondencję filozoficzną* między Blondelem i Laberthonnièrem, tamże). Za jedną z tych książek Tresmontant dostał *Grand Prix* literatury katolickiej.

W czasach, kiedy nacjonalista Charles Maurras widział w katolicyzmie twór grecko-rzymski, chroniący ludzkość przed trucizną judaizmu, ojciec Laberthonnière — z ogromną wiedzą i werwą polemiczną — przeciwstawiał mu pogląd, wedle którego greckie pogaństwo i cezaryzm rzymski były głównymi wrogami chrześcijaństwa, niszczycielami samej jego istoty. Tresmontant idzie po tym samym tropie do krańca: jego zdaniem metafizyka chrześcijańska to w gruncie rzeczy metafizyka

Starego Testamentu. Ilekroć chrześcijaństwo oddalało się od swych źródeł judaistycznych i skłaniało się ku błędom myśli greckiej, tylekroć gubiło się w idealizmach platońskich i mglistych panteizmach. Dualizm Boga i świata, jedność człowieka: oto prawdy hebrajskie, którym przeciwstawione zostają przez Tresmontanta zboczenia greckie: dualizm człowieka, sztucznie sklejonego z ducha i z materii, oraz jedność Boga i świata, który jest jakby „przedłużeniem Stwórcy".

Tadeusz Zieliński w grobie by się przewrócił — ale po cóż szukać takich krańców. Simone Weil również by tej tezy nie strawiła. Wydaje się ona w każdym razie jednostronna (podobnie jednostronne bywały tezy hellenizujące). Nie dostrzega rewolucyjności Nowego Testamentu. Mądrze pisze Etienne Borne, że „istota chrześcijaństwa nie może chyba zawrzeć się w granicach jednej jedynej metafizyki; potrzeba jej współudziału i dyskusji kilku filozofii i kilku kultur... Chrześcijaństwo jest sobą tylko wówczas, gdy zachowuje uniwersalną zdolność przyswajania... W dniu Zielonych Świąt Duch objawia się poprzez dar m n o g i c h języków..."

* * *

*„Sześciu chłopców — w wieku od lat 13 do 15, kolegów z katolickiej szkoły koło Bath, umyśliło uczcić urodziny jednego z nich wyprawą do starej, opuszczonej kopalni w okolicy. Stało się to, co było łatwe do przewidzenia: zgubili się w zawiłych, podziemnych chodnikach, a im gorączkowiej szukali drogi powrotnej, tym się beznadziejniej wplątywali w okresie korytarze kopalni. Próbowali kopciem znaczyć sobie drogę na ścianach, aby się dwa razy w ten sam chodnik nie zapuszczać — próbowali odtworzyć z pamięci kierunek i ilość zakrętów — wszystko oczywiście na nic. Zapasów mieli ze sobą śmiesznie mało. Cała zabawa trwać miała godzinę, a tu tymczasem zatrzasnęło ich w tym labiryncie na Bóg wie jak długo, jeśli nie na zawsze. Po iluś tam godzinach błądzenia, zdali sobie wreszcie sprawę, co się stało, świec mieli już tylko kilka, więc oszczędzali ich jak mogli, pod koniec posuwając się już gęsiego i na oślep macając ściany chodników.*

*Na powierzchni tymczasem — panika. Sześć rodzin od zmysłów odchodzi z niepokoju. Chłopcy nie taili, że idą ku starej kopalni, więc kiedy do nich nie wrócili, wszczął się alarm. Policja, straż pożarna, górnicy z innych kopalń.*

*A pod ziemią, chłopcy dowlókłszy się do jakiejś komory, zmęczeni, głodni, przerażeni, coraz lepiej zdając sobie sprawę z rozpaczliwego położenia, zagubiwszy rachubę czasu i jakiekolwiek poczucie kierunku, zaczęli się modlić. Mówili głośno różaniec. Potem najstarszy — poczuwając się do odpowiedzialności za grupkę przerażonych smarkaczów — zarządził „radę wojenną" nad sposobami wydobycia się z matni. Całą*

*ich nadzieją była myśl, że nie zeszli na szczęście na głębsze piętra i że ich tu łatwiej odnajdą. Oczywiście wszystkim przychodziła na myśl próba wykopania się na powierzchnię własnymi siłami, ale jej żaden nie brał na serio. Jak? Którędy? W którą stronę? Czym? Mając jeszcze jakieś zapasy, zaświecili znowu świeczkę i wydzieliwszy możliwie najmniejsze racje, aby na dłużej starczyło, próbowali jeść. Ze zmęczenia i strachu ledwie im to jedzenie przez gardło przechodziło, zwłaszcza, że do picia nie mieli już ani kropli.*

*Nagle — wzrok jednego z nich pada na małą, okrągłą dziurkę w ścianie, o którą się opiera. Dziurka mała, że ledwie ołówek by się wetknął, ale niewątpliwie zrobiona przez jakieś żyjące stworzenie. Żyjące stworzenie? Tu? W kopalni? Nie muszą więc być zbyt głęboko... Właśnie na ostatniej lekcji słyszeli w szkole, że żaden robak nie schodzi w głąb ziemi niżej, niż na 15 stóp. Olśnienie! Wygrzebanie 15 stóp ziemi, gdy się ma do dyspozycji sześć par rąk o życie walczących chłopców — to w teorii wcale nie utopia! I wtedy układają cały plan. Będą ryć w kierunku, w jakim szedł robak. Kolejno. Po kwadransie każdy. Świecić będą tylko po to, aby sprawdzić, czy nie zmylili śladu. Ziemia twarda nie będzie zasypywać maleńkiego tunelu — tej opatrznościowej „nitki Ariadny", którą niewiadomo jak dawno temu — przeczołgał się jakiś robak. Otwór będzie wąski, na tyle tylko, żeby ramiona przeszły.*

*Ile godzin trwała robota? Im się zdawało, że wieki. Jeden, wedle planu łupał ziemię jedynym scyzorykiem, jaki mieli ze sobą i odgarniał ją za siebie — w miarę roboty drugi i trzeci wymiatał ją z rytego komina w głąb komory — jeden został odkomenderowany do łapania do kubka kropli wody kapiącej ze ściany — skarb w ich warunkach bezcenny! A reszta, klęcząc w zupełnej ciemności, modliła się w głos. Uznali, że wobec tego, że zgubili drogę, uciec się należy do tego Świętego, który oddaje zguby. Zwłaszcza, że właśnie św. Antoni był patronem jednego z chłopców.*

*Wzruszająca była prostota słów, z jaką najstarszy z nich opisywał potem kolegom i reporterom przebieg wydarzeń. Tylko kiedy opowiadanie doszło do momentu osunięcia się ostatniej garści ziemi — ten pierwszy wiew nocnego powietrza — to gwiaździste niebo nad otworem i świadomość, że są uratowani — chłopiec zająknął się, zaczerwienił — ale jednak nie rozpłakał się.*

*I jeszcze jeden szczegół. Robak wyprowadził ich na powierzchnię na półmetrowej, miękkiej przestrzeni, wciśniętej między dwa garaże, oba o betonowej podłodze. Parę cali w lewo — parę cali w prawo — mogła była ta cała wielogodzinna, rozpaczliwa walka o życie sześciu chłopaków stuknąć głową o nieprzebytą zaporę..."*

(Z listu pewnej ciotki)

*Jacek Woźniakowski*

SOMMAIRE



Chronique

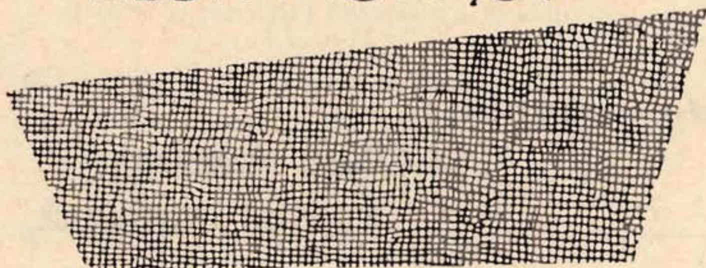


A PARTIR DU MOIS D'OCTOBRE 1961
POUR OBTENIR NOTRE BULLETIN EN LANGUE FRANÇAISE
CONTENANT LE RÉSUMÉ DES PRINCIPAUX ARTICLES
VEUILLEZ VOUS ADRESSER À LA:
RÉDACTION DU MENSUEL **„ZNAK", Cracovie,**
**5, rue Sienna, POLOGNE**

- PIERZE
- WYBIELA
- NIE NISZCZY BIELIZNY

# »Tlenol«

BLOK PIORĄCY



**do nabycia w mydlarniach i drogeriach**

**Cena zł 6.50**

**producent:**

CENTRALA WYTWÓRCZO-USŁUGOWA

# »LIBELLA«

WARSZAWA - ULICA MOKOTOWSKA 45

## TREŚĆ ZESZYTU



### ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE



---


**NASTĘPNY, PODWÓJNY ZESZYT „ZNAKU"**
**(97/98 LIPIEC—SIERPIEŃ) UKAŻE SIĘ W SIERPNIU**

**Cena zł 12.—**

IN HOC
SIGNO
VINCES